REDEFINIR LO POLÍTICO

Redefinir lo político

Gerardo Ávalos Tenorio
(coordinador)

ENRIQUE SERRANO
HUMBERTO SCHETTINO
JOEL FLORES RENTERÍA
NOEMÍ LUJÁN PONCE
ENRIQUE DUSSEL
ARTURO ANGUIANO
JULIETA MARCONE
GERARDO ÁVALOS TENORIO
FRANCISCO PIÑÓN GAYTÁN
JAIME OSORIO
RHINA ROUX
MARÍA DOLORES PARÍS POMBO
GUILLERMO ALMEYRA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Portada:
Virginia Flores y Mariza Flores

Fotografía de la portada:
Jesús Sánchez Uribe

Composición tipográfica, diseño, producción y cuidado editorial:
Sans Serif Editores, tel. 5611 37 30, telfax 5611 37 37
correo electrónico: serifed@prodigy.net.mx

Primera edición 2002

ISBN: 970-31-0041-4

Impreso y hecho en México/*Printed and made in Mexico*

CONTENIDO

SEGUNDA PARTE

Lo político y la articulación social contemporánea

INTRODUCCIÓN

Gerardo Ávalos Tenorio

Es imposible que un libro sea el resultado sólo de un esfuerzo individual. Aun la obra más reconocidamente nominal, aquella que lleva impreso el nombre de quien la concibió y la escribe, queda en deuda con todos los que, de diversas maneras, hicieron posible que tuviera el tiempo y los nutrientes intelectuales, la inspiración y el genio, para dar forma a las ideas y exponerlas indeleblemente. El talento individual, claro está, cumple su parte, pues sin un actor personal que articule los pensamientos y las circunstancias diversas de una época, y que se atreva a la responsabilidad de lo escrito, la confección de un libro sería, obviamente, quimérica.

Este libro es explícitamente colectivo de muchas maneras. Se originó temprana y sorprendentemente al calor de las discusiones sobre los cambios sociales y políticos que ha traído consigo el proceso conocido habitualmente como "globalización", discusiones que tuvieron como espacio el área de investigación "Procesos de dominación" del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Ahí y entonces, nos dimos cuenta de la gran disparidad de nociones en el nivel de los rudimentos conceptuales y metodológicos con los que acometíamos la interpretación de los hechos del presente. Nuestras categorías y conceptos referidos a la sociedad, la política, el Estado y los regímenes políticos, estaban tan distanciados unos de otros que el resultado *prima facie* no era sólo un saludable desacuerdo sino tam-

bién una incómoda incomprensión de la voz del otro. Se dirá que esto no es nada extraño sino que se trata del signo distintivo de las ciencias sociales. En cierto sentido esto es correcto. Sin embargo, aun admitiendo la multiplicidad de perspectivas e interpretaciones con las que es posible emprender la comprensión de los fenómenos sociales y políticos, deben existir denominadores comunes elementales, so pena de hacer imposible toda comunicación y, en consecuencia, cualquier tentativa de conocimiento. Recuperamos entonces una de las lecciones del viejo Epicuro cuando sugería, en condiciones de desacomodo moral e intelectual, y de desarmonía social y política, restituir el sentido original de las palabras. Empero, no se trataba sólo ni básicamente de un esfuerzo filológico sino, sobre todo, de una honesta, abierta y riesgosa puesta a prueba de los fundamentos conceptuales de cada cual, confrontados con los del otro pero también con los de quienes, en distintas épocas y desde variados horizontes vitales, discurrieron en torno de estos mismos temas.

Simultáneamente, nos percatamos de que en otras latitudes existía una suerte de renacimiento de estudios recientes dirigidos a poner en claro, nuevamente, las nociones teóricas elementales del pensamiento acerca de la sociedad, la política, el Estado y los regímenes políticos. Resultaba evidente, entonces, que nuestras preocupaciones eran semejantes a las de muchos otros, y que la razón no radicaba solamente en una crisis de paradigmas o en el éxito del desafío posmoderno a la metafísica clásica de Occidente, sino en que nuestro modelo de civilización estaba sufriendo un cambio profundo que alcanzaba prácticamente a todo el planeta, y que ello se traducía en un renovado interés por los conceptos políticos más elementales. Por más que se democratizaran los estados que otrora poseían formas autocráticas, parecía que estaban operando fuerzas ineluctables más allá del control y la voluntad de los pueblos. Parecía que las nuevas democracias no eran sino sistemas de legitimación de decisiones que afectaban radicalmente la vida de las personas pero que no eran tomadas por los pueblos mismos. De hecho, parecía que el Estado-nación, como espacio político típico de la época moderna, entraba en un pro-

ceso de resignificación, toda vez que sus dos sustentos, a saber, la soberanía nacional y la soberanía popular, estaban fuertemente cuestionados. Se hacía indispensable, entonces, ir a la raíz y preguntarse si lo que estaba llegando a su ocaso no era la política misma.

Así pues, en una segunda etapa, convocamos con nuestros modestos recursos a un encuentro abierto y plural donde se rediscutiera la cuestión teórica básica de "lo político" desde diversas disciplinas y, por supuesto, desde diferentes certidumbres éticas, tradiciones intelectuales variadas, e incluso desde heterogéneos intereses ideológicos. Así las cosas, se llevó a cabo el seminario "Redefinir lo político" con muchas pretensiones, recursos escasos y resultados alentadores. A los ponentes les solicitamos que reelaboraran sus trabajos y que los presentaran a manera de ensayos para que formaran parte de un hipotético libro. Mientras tanto, en nuestra área de investigación continuamos con las discusiones, y podemos decir que alcanzamos cierta claridad, si no en todos los conceptos básicos, sí al menos en los nudos problemáticos comprendidos en la reflexión sobre "lo político".

Nació así este libro, hecho a trece voces heterogéneas pero con denominadores comunes. No se trata, sin embargo, de una simple colección de ensayos, sino de un intento de interlocución múltiple cuyo punto de partida fue, como se ha dicho, la pretensión de repensar el concepto de "lo político". El tema, en sí mismo complejo, inspiró, como era de esperarse, muchas ideas generales pero sobre todo vinculaciones de lo político con otros temas y campos de reflexión. "Lo político", entonces, fue objeto puro de reflexión, pero también fue un catalizador para pensar otros temas y nuevas vinculaciones con diferentes problemas. Y ése era uno de los propósitos fundamentales: no se trataba de que todo mundo teorizara sobre lo político sino que, respetando los intereses cognoscitivos y los proyectos de investigación en curso de cada quien, se pensara en y desde ese concepto.

En primer lugar resultó muy claro que un nivel de análisis estaba constituido por el campo semántico de la palabra "política". Esta palabra, como todas las del vocabulario de la filoso-

fía práctica y de las ciencias sociales, tiene un sentido múltiple. El sentido varía según si se la utiliza como sustantivo o como adjetivo. Cuando se usa como sustantivo se habla entonces de *la política* y ello en un sentido más bien general y abstracto. Así, la política es entendida, en un primer momento, como un saber acerca de la convivencia humana normativizada y garantizada por una autoridad común; ese saber se expresa en máximas, aforismos, sentencias o tratados, cuyo objeto principal es la comprensión de la naturaleza de la convivencia de los seres humanos. En este nivel de ser un saber o un conocimiento, la política formula enunciados acerca de la acción de los muchos reunidos, en relación consigo mismos en cuanto unidad, y en relación con esta unidad frente a la unidad de otros. También en este nivel de ser un saber, la política abarca los enunciados indicativos de la acción, no referida a un sujeto en particular sino a la convivencia unificada de los muchos; abarca, entonces, las recomendaciones de la acción prudente y de la buena conducción gubernativa: los "espejos para príncipes" han sido un modo típico de concreción expresiva y plástica de este saber no meramente especulativo sino orientado a la acción gubernativa. Una buena parte de la política entendida como un cierto tipo de saber está constituida, precisamente, por textos cuya intención primordial es que sean leídos y aplicados por aquellos que tienen el estatuto de autoridad política en un pueblo. Históricamente, es muy probable que no haya habido reyes filósofos (aunque algunos hayan tratado de realizar esa síntesis, como Marco Aurelio en la antigua Roma), pero es un hecho que los filósofos, y posteriormente los intelectuales, han estado, o al menos deseado estar, cerca de los reyes para guiarlos, con su pensamiento, en la tarea de gobernar. En esta tesitura, *El príncipe* de Maquiavelo o *La educación del príncipe cristiano* de Erasmo de Rotterdam sólo representan eslabones de una cadena que se extiende desde tiempos antiguos en diversas culturas, hasta la época actual. La política, así identificada con un cierto tipo de saber acerca del gobierno, cubre las más distintas reflexiones cuyo propósito central es aconsejar al príncipe: Dión de Prusa (Dión Crisóstomo), Plinio el Joven, Plutarco y Epicteto son buenos ejemplos de la Roma anti-

gua en su periodo imperial. Erasmo, Maquiavelo y Campanella compartieron no sólo la época sino la pulsión por aconsejar al príncipe, o al menos, como en el caso de Erasmo, por señalar cómo debía ser educado un buen príncipe cristiano. Saavedra Fajardo continuó la tradición, y el caso se repite en muchas épocas y, también, en variadas culturas. Y es que, así sea el estudio más objetivo y aséptico de política, siempre se tiene la intención, explícita o tácita, de influir en los asuntos del gobierno de la convivencia humana.

Ya en este sentido general y abstracto del sustantivo "política" aparece su significado de arte o técnica usada para gobernar a los pueblos. La política se acredita como un cierto tipo de saber, pero no se trata de un saber científico o teórico primordialmente, sino, como hemos sugerido, de un saber orientado a la práctica del gobernar o bien del ser gobernado. Sin embargo, este saber práctico puede ser aquel que se resume con la palabra "prudencia", de raigambre aristotélica, o, en claro contraste, aquel saber técnico más semejante al "manual de operaciones" de una máquina. El primer tipo de saber está vinculado con el reconocimiento de que los fines del gobernar tienen mucho que ver con el desarrollo de las virtudes de los seres humanos. En este plano, gobernar se distingue de "ejercer el poder" o de "mandar despóticamente", precisamente en los modos y fines con los que se asume la función gubernativa. No se gobierna oprimiendo a los pueblos. Gobernar es sinónimo de conducir o guiar, pero ¿qué es lo susceptible de ser conducido o guiado? Más aún: ¿hacia dónde se lo conduce? Si algo tiene que ser conducido es porque en sí mismo carece de un poder inmanente que determine su movimiento y orientación: dejado a su suerte, se desvanecería. Guiar algo también significa, entonces, que existe una fuerza o un poder exterior que pone diques, señala caminos, obstruye senderos y construye veredas que ha de transitar lo así gobernado. De esta manera, la tarea de conducir o guiar requiere la posesión de un saber, más artístico que científico, para el que resulta claro lo que se debe hacer teniendo a la vista los fines perseguidos. La política se acredita como este saber gobernar a los pueblos para la conservación y disfrute de la vida, pero sobre todo para que

los sujetos comunitarios alcancen la actualización de sus potencias humanas, es decir, que logren desarrollar todo lo que ya traen a la manera de semillas que han de germinar. La política en tanto saber artístico supone que se posee un entendimiento claro de la naturaleza humana, de sus variaciones en la vida colectiva y, sobre todo, de los fines posibles a los que ha de conducírsele. No se trata de un conocimiento de ciencia exacta, claro está, sino de un saber práctico: no se plantea metas imposibles sino realistas, dadas las formas de ser de los seres humanos en su vida colectiva. Así entendido, *el arte de la política* se asemeja al que posee el médico, el timonel o el pastor. Fue Platón quien con mayor insistencia y belleza expresiva, no ajena a la angustiosa pérdida de sentido de un mundo en crisis, defendió con vigor esta noción de que la auténtica política consistía en un saber gobernar por el bien, corporal y psíquico, de los gobernados. Y ello, aun sin el concurso directo de los propios gobernados. Otras dos artes con las que frecuentemente se confundía a la política, que eran la retórica y la estrategia guerrera, le eran, en realidad, subordinadas. La auténtica política consistía en un saber determinar lo justo en las condiciones dadas, y para ello se valdría de otras artes:

> la que es realmente ciencia política no tiene por misión "hacer" sino dirigir a las que están capacitadas para ese hacer, sabedora de cuál sea el momento oportuno o inoportuno para comenzar o llevar adelante los importantísimos negocios que surgen en las ciudades, mientras que la misión de las demás se reduce a cumplir lo que les fue ordenado [...] la que dirige a todas éstas, cuida de las leyes y de todos los asuntos de la *polis,* y todo lo entreteje con exactitud extrema, si la designamos incluyendo el sentido general de su propio poder, la llamaremos, con toda justicia al parecer, política.[1]

En este sentido general y abstracto, la política, como saber conducir la vida colectiva hacia el desarrollo armónico de las virtudes diferenciadas, queda perfectamente identificada con la ética. En este libro, Joel Flores Rentería y Francisco Piñón

[1] Platón, *El político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, trad. Antonio González Laso, 1994, p. 81.

examinan la vinculación entre la ética y la política dentro de las coordenadas generales que hemos apuntado. El primero plantea la peculiar relación que guardan el *ethos,* principio del buen actuar, y el *kratos,* principio del poder. No es difícil percatarse de que la fuente primaria del texto de Flores no es el pensamiento antiguo, sino la muy moderna tematización de Meinecke. El historiador alemán escribía: "Entre *cratos* y *ethos,* entre el obrar movido por el afán de poder y el obrar llevado por la responsabilidad ética, existe, en las alturas de la vida política, un puente, a saber, la razón de Estado, la consideración de lo que es oportuno, útil, provechoso, de lo que el Estado tiene que hacer para alcanzar en cada circunstancia el *optimum* de su existencia".[2] Sin embargo, Flores no se limita a repetir la distinción de Meinecke sino que la convierte en un punto de partida para delimitar el espacio de lo político, constituido por dos lógicas diferentes y, frecuentemente, contradictorias: la lógica del poder y la lógica del deber. Y es que, en efecto, el campo político, al abarcar el saber práctico sobre los asuntos de la *polis*, demanda la capacidad de actuar y, con ello, la aplicación de la fuerza para que los asuntos adquieran un rumbo determinado desde el horizonte de la voluntad y la razón. No se trata, por supuesto, de un poder basado en la fuerza bruta opresora, sino de la suave fuerza gubernativa que sabe hacia dónde dirigirse. Por ello, el *ethos*, en una de sus varias acepciones, interviene de manera determinante conduciendo el poder gubernativo. Pero suele suceder que el *kratos,* debido a que se nutre con el peligroso material de la fuerza, desborde al *ethos* y, entonces, se produzca una temible escisión entre el arte político y su fundamento ético.

La política, en esas condiciones, sufre un desplazamiento que la reubica, sí como un saber, pero ahora de carácter técnico. Tal desplazamiento es uno de los rasgos más significativos de la modernidad. Francisco Piñón da cuenta de las implicaciones que tiene esta tecnificación de la política y el proceso anexo de amnesia del continente ético. La política ahora

[2] Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, trad. Felipe González Vincén, 1983, p. 7.

deviene técnica del poder y su cometido principal es el mantenimiento del orden estatuido, con lo que desenlaza sus amarres respecto de sus soportes éticos. Llevando esta reflexión a fondo, Noemí Luján Ponce hace el tratamiento de los vínculos entre la tecnología y la política en las sociedades modernas. La autora da cuenta del proceso que lleva a la tecnificación moderna de la política, tendencia frente a la cual es posible reivindicar, con Habermas, una política basada en el diálogo comunicativo, que no se deje suplantar por la técnica pero que tampoco haga depender la tecnología de decisiones políticas de nota autocrática. Queda abierta, sin embargo, la cuestión acerca de si toda tecnología tiene o no como suelo "siempre-ya" una política en el más amplio sentido de este término. O dicho con otras palabras: el desarrollo del saber científico y tecnológico, pero también del saber práctico moral, emana de una cierta ordenación de la vida comunitaria de los pueblos. Esta ordenación, empero, no flota en el aire sino más bien se sostiene sobre la base de criterios y valores que rigen, desde el suelo profundo de las costumbres y los caracteres de las épocas y los pueblos, la forma que ha de adquirir la vida comunitaria. De este modo, es probable que el saber científico y tecnológico repose sobre la política en sentido amplio, y también que la política recaiga en su sitial ético esencial. Y al parecer, esta remisión de la política a la ética es una constante a la que se vuelve una y otra vez. Al tratar el relativismo político en tanto dispositivo necesario para la práctica política, yo mismo he tenido que admitir la necesidad de una ética de contenidos y de fines, que "siempre-ya", velada o explícitamente, fundamenta el procedimiento político de cualquier tipo. Así, por ejemplo, reivindicar una política procedimental democrática, por radical o moderada que sea, trae ya supuestos éticos fundamentales no siempre reconocidos de manera honesta y abierta. La amplia producción de trabajos recientes sobre este complicado tema de la relación entre la ética y la política testimonia la persistente presencia de la ética en la política. En su ensayo, Humberto Schettino nos actualiza acerca de la importancia que tiene, en el debate actual sobre lo político, la determinación normativa, y recupera a Cicerón y Maquiavelo para,

polémicamente, señalar la futilidad de aquel giro normativo. Se trata de un planteo muy crudo y casi desesperanzador, pero sin duda realista en las condiciones del mundo actual.

Ahora bien, dijimos arriba que el sentido de la palabra *política* variaba según si se la usaba como sustantivo o como adjetivo. Como sustantivo ya la ubicamos como un cierto saber práctico orientado hacia el gobierno de una ciudad o de un Estado. Pero la política, también usada como sustantivo, no sólo se refiere al saber prudente, sino a la actividad misma de organización de los asuntos de la *polis* o, en términos modernos, del Estado. En cuanto actividad, la política es acción y no producción (*praxis* y no *póiesis*), y se refiere a la determinación del gobierno de los muchos en lo que puede ser de distintos modos y no de uno solo; por eso, es un asunto de libertad y no de necesidad. Esta actividad tiene como sujeto principal el gobernante, pero bien miradas las cosas, son los gobernados los actores principales. El arte del gobernante carece de sentido sin gobernados. Éstos pasan a un primer plano en la política cuando se le entiende como la actividad específicamente humana de organizar los asuntos que les competen en tanto comunidad, asuntos que, a decir del Estagirita, han de ser objeto de deliberación porque pueden ser de otra manera: "nadie delibera sobre lo necesario". Y entonces la política queda determinada como la actividad de gobernantes y gobernados, no acerca de todos los asuntos, sino de aquellos que pueden ser de un modo o de otro. ¿Cuáles son esos asuntos? En la *Retórica* Aristóteles señaló, inequívocamente, cinco de ellos: "Los principales temas sobre los que todo el mundo delibera y sobre los que hablan en público aquellos que dan consejos son, poco más o menos, en número de cinco. A saber: los que se refieren a la adquisición de recursos, a la guerra y a la paz, y, además, a la defensa del territorio, de las importaciones y exportaciones, y a la legislación".[3] Así, la deliberación se convierte en la base de la elección de entre varias opciones para la acción de lo relativo a la vida en común de los muchos reunidos. Una vez elegido el camino, viene la ejecución. En consecuencia, la deli-

[3] Aristóteles, *Retórica*, 1359b 20, Madrid, Tecnos, trad. Quintín Racionero, p. 200.

beración, la elección y la puesta en marcha de lo acordado son los caracteres principales de la política como actividad práctica. Se trata del resultado de una radiografía de aquello que habíamos delimitado como saber político. Así, se elige y ejecuta lo conveniente en términos de su utilidad para reproducir la vida y generar las condiciones adecuadas de la vida buena digna de los seres humanos, la vida virtuosa. La política baja de sus pedestales. Pasa a ser un ejercicio cotidiano donde todos tienen derecho a participar y cada quien lo hace en la medida de sus posibilidades. La política sigue significando un saber práctico, pero recibe un sutil deslizamiento y adquiere el sentido de actividad gubernativa donde participan todos los ciudadanos. Éstos son iguales en cierto sentido, precisamente en tanto ciudadanos, y muy diferentes en otro sentido, precisamente como miembros de clases sociales diferentes. La *polis* es un todo unificado pero definitivamente heterogéneo: la lógica de la necesidad determina la división del trabajo y se convierte, también, en una plataforma para la guerra con el exterior. Con la división del trabajo social surgen las clases sociales, en principio determinadas en tanto grupos cuyos miembros comparten un puesto en la reproducción material de la vida. A esta división básica se sobrepone otra más, a saber: la que divide a los miembros de la unidad política en ricos y pobres, nobles y plebeyos. De cualquier manera, la política tendrá como propósito fundamental la armonización de estas múltiples diferencias. Inclusive, llegado el caso, la política será el lugar privilegiado de reformas que alteren la distribución de los trabajos y las cargas impositivas, las propiedades y los demás recursos para la reproducción de la vida. La idea de revolución social, entendida como proceso de transformación de los criterios y normas con los que se divide el trabajo y se distribuye la riqueza, siempre fue apuntalada en una concepción de la política como el espacio óptimo para hacer avanzar nuevas constelaciones sociales. Se trata de una tradición asociada con los nombres de Robespierre, Saint Just, Blanqui, Marx y Lenin, entre otros, que vio en el poder político la llave maestra para la reorganización de la sociedad. No es una tradición exclusiva de los tiempos modernos, sino que ancla sus raíces en la anti-

güedad griega y romana. Las reformas de Solón, a partir de que es elegido arconte en el 594 a.C., y las posteriores de Clístenes en la Grecia antigua, y las luchas de los plebeyos romanos por alcanzar derechos de participación ciudadana como medios para revertir injusticias sociales, son testigos elocuentes de esta antigua tradición de considerar la política no sólo como un espacio gubernativo sino como uno de lucha por la reorganización de la sociedad.

En cuanto actividad, la política recibe una nueva determinación, a saber: espacio de lucha y de conflicto de los diferentes por alcanzar reconocimiento o bien para reorganizar el orden social sobre la base de sus particulares horizontes de ideas, valores y normas. Esta dimensión de la política es el tema de varios de los ensayos que conforman este libro. Enrique Serrano trata precisamente el conflicto y sus tentativas de resolución como lo propio de la política y lo político. En efecto, sobre la base de la recuperación del pensamiento de Carl Schmitt y de HannahArendt, Serrano ubica lo político como el espacio de los conflictos emanados del sistema de diferencias inherentes a una sociedad, y, entonces, la política se representa como el sistema institucional que se produce en cada orden social para controlar aquellos conflictos. Conviene señalar aquí que fue Carl Schmitt quien dio a lo político esa su forma adjetival. Lo que es político es el conflicto que se plantea en términos de relación amigo/enemigo cuando llega a un cierto grado de intensidad. De esta manera, cualquier conflicto es potencialmente político. Esta concepción ayuda mucho a entender la naturaleza de la política en las complejas y conflictivas sociedades modernas. Pero Serrano no se detiene ahí sino que recupera la tradición republicana, que tiene en Hannah Arendt a una de sus representantes más descollantes, para conceptuar lo político no sólo como el espacio del conflicto sino también como el del acuerdo normativo vinculante, plural y abierto.

Julieta Marcone hace una especie de alto en el camino para examinar detenidamente la cuestión de lo político en el pensamiento de uno de los grandes filósofos modernos que se planteó la forma racional de conciliar la heterogeneidad social propia del mundo moderno expresada en la sociedad civil y en la

libertad individual, y la unidad estatal organizada jerárquicamente en el ámbito planetario. Hegel, en efecto —pues es de él de quien hablamos—, conceptúa la manera en que las diferencias de clases son conflictivas en sí mismas pero no irreconciliables. Con base en Hegel, Marcone nos abre el caleidoscopio de la política como el conjunto de procedimientos racionales e institucionalizados que han de solucionar el conflicto social.

Por su parte, Jaime Osorio pone un singular énfasis en las clases sociales y en la dominación de una sobre la otra como los soportes reales de la política y el poder político. Sin el recurso a las clases sociales y al proceso de dominación que las fundamenta, carece de asidero conceptual el pensamiento acerca de lo político. Con este ensayo, Osorio nos muestra, de paso, lo útil y vigoroso que puede resultar el marxismo para la discusión de los temas más acuciantes del presente, sobre todo aquellos que tienen que ver con el análisis del conflicto social y su traducción en la esfera de lo político.

En esta comprensión de la política como actividad y espacio de expresión del conflicto y de tentativas variadas para su resolución, emerge casi naturalmente el tema de las formas de hacer política de aquellos que han sido marginados de las posibilidades reales de participar en las decisiones de la cosa pública. Se trata del tema del Otro en su estricto significado político. Más allá de la política institucionalizada en el Estado parece vislumbrarse otra política: aquella sutil, soterrada y persistente acción de quienes oficialmente no hacen política. Es que la dominación no sólo significa la apropiación de trabajo ajeno impago sino también el despojo de saberes facultativos, técnicos y, sobre todo, prácticos. Los dominados son objeto de una suerte de despojo de sus virtudes políticas: padecen lo que se conoce como politicidad enajenada. La política de los subalternos es el tema que se ha planteado para este libro Rhina Roux, quien se ha propuesto echar luz sobre este proceso de enajenación política con base en una original recuperación del pensamiento de los clásicos de la política, entre los que destaca el filósofo de Estagira. Los subalternos practican la política, pero no la de los palacios, los gabinetes y la palestra del ágora, sino aquella que tiene que ver con lo que Carlos Monsiváis

llamó la acre resistencia a la opresión. En esta lógica, Arturo Anguiano hace un diagnóstico de las condiciones actuales que han determinado el ocaso de cierta política pero no el fin de la política en cuanto tal, cuyo recinto clave lo encuentra en la resistencia de los dominados; en este terreno de resistencia, el autor llama a recuperar lo político, lo cual significa, "ante todo, redefinirlo, ampliarlo; reconstituir la comunidad y la pluralidad golpeadas por el capitalismo neoliberal; restablecer lo social a lo político, socializar la política, politizar lo social. No reabsorber uno por el otro ni confundirlos, sino combinarlos, articularlos, ensanchando así las posibilidades propias de ambos". En la misma tesitura, María Dolores París Pombo replantea la cuestión de la política desde el horizonte de la etnicidad como uno de los fenómenos más actuales, que tiende a situar en otros términos la ciudadanía homogénea y coherente del Estado moderno. La inclusión del étnicamente Otro en la comunidad ciudadana, sin que ello implique su negación en cuanto Otro, es sin duda uno de los grandes desafíos de la política para este siglo. En la misma lógica, este libro contiene la contribución de uno de los más importantes filósofos contemporáneos, quien ha reivindicado desde América Latina (Amerindia, le llama desde hace tiempo) la cuestión del Otro. Enrique Dussel, en efecto, nos obsequia una reflexión acerca del vínculo entre lo político y la cuestión democrática sobre la base de un esquema filosófico vertebrado según la idea, ya expuesta en textos anteriores, de exclusión y encubrimiento del Otro.

Al parecer, con todos estos ensayos se muestra los múltiples sentidos que adquieren los conceptos de la política y lo político según se les ubique en determinados horizontes de interpretación. Pese a todas las diferencias de conceptuación, podemos decir que hemos hallado las coordenadas que delimitan los referentes de las voces *política* y *político*. ¿Era necesario hacer esta nueva discusión? ¿Acaso no bastaba con consultar los diccionarios y manuales al uso de ciencia política, de teoría política, de sociología política? Considero que el esfuerzo no ha sido en vano, puesto que el impulso principal de estas nuevas reflexiones proviene de la época en que vivimos,

una época de reorganización profunda del mundo, sobre todo en lo que atañe a los fundamentos del orden social y de su configuración política. Por esta razón, el libro concluye con el ensayo de Guillermo Almeyra, quien sitúa la temática de lo político en el espacio nuevo de la mundialización. Así, queda completado el cuadro que no es sino una modesta contribución a la comprensión de nuestra difícil circunstancia.

Primera Parte

TEORÍA Y FILOSOFÍA DE LO POLÍTICO

REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE LO POLÍTICO

ENRIQUE SERRANO GÓMEZ*

Si a principios del siglo XX el temor o la esperanza (dependiendo de la concepción ideológica) provenían de la expansión del Estado, al finalizar esta centuria se ha hecho patente que la ampliación de la esfera del Estado no implica su omnipotencia. Por el contrario, en la actualidad la humanidad enfrenta un conjunto de problemas y riesgos que trascienden el poder estatal. Si bien el proceso de diferenciación social hizo posible la constitución del Estado moderno, caracterizado por su poder soberano, el desarrollo de ese mismo proceso ha conducido al establecimiento de límites, cada vez más estrechos, a la soberanía. Por un lado, el desenvolvimiento de una diferenciación funcional ha propiciado que el entorno social del Estado se torne mucho más complejo. Cada subsistema social ha adquirido un grado de autonomía tal, que se ha cuestionado de manera radical la idea de que existe un centro o cúspide del orden social, desde donde sea posible controlar su dinámica. Por otro lado, en el interior del subsistema político se ha dado una diferenciación centro/periferia que ha hecho imposible mantener la equivalencia entre lo político y lo estatal.

El efecto del enorme incremento de la complejidad tanto del entorno como del interior del sistema político es, como advirtió Carl Schmitt, "que el Estado como modelo de la unidad política, el Estado como portador del más asombroso de

* Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa.

todos los monopolios, el de la decisión política, esa joya de la forma europea y del racionalismo occidental, queda destronado". (*El concepto de lo político*, prólogo de 1963). Lo que no advirtió Carl Schmitt, debido en gran parte a la nostalgia que domina su convicción conservadora, es que el notable aumento de la complejidad social torna imposible la resurrección del Leviatán. El totalitarismo del siglo XX nos ha enseñado que todo intento de centralizar el poder político no sólo entraña un peligro para la libertad y la seguridad de los ciudadanos, sino también que es fuente de una enorme ineficiencia, la cual impide, a mediano y largo plazo, realizar los fines colectivos. La única respuesta adecuada al incremento de la complejidad social es aumentar también la complejidad del sistema institucional. Toda pretensión de volver a modelos de organización simples conduce, ineludiblemente, al diletantismo y la impotencia.

Pero la nostalgia de un principio de organización simple no sólo se encuentra en las posturas conservadoras; en la actualidad, también se halla en muchos de quienes dicen representar una posición de izquierda. Parecería que hoy en día ser progresista consiste en defender las particularidades excluyentes, los venerables usos y costumbres, así como la comunidad tradicional. Lo que llama la atención no es el intento de recuperar ciertos valores propios de una visión conservadora, lo cual puede, incluso, interpretarse como un síntoma de reflexión y tolerancia. Lo paradójico e injustificable es que la desilusión ante la falta de realización de ciertas promesas excesivas de la Ilustración conduzca a estos grupos a rechazar indiscriminadamente el programa de esta última. Se olvida, que la Ilustración no sólo se propuso enfrentar las creencias y las jerarquías tradicionales, sino también someterse a una permanente autocrítica, con el fin de controlar los peligros de una razón que pretendiera ocupar el lugar reservado a lo Absoluto en los discursos metafísicos. No debemos pasar por alto que la obra cumbre de la Ilustración es una crítica a la razón, en donde se establecen los límites de la razón de una manera mucho más clara y contundente que todas las teorías que apelan al prefijo *post*. La posición de los grupos nostálgicos de la atmósfera comunitaria demuestra que aquello que un día les parecía

atractivo de la Ilustración no era su pretensión de racionalidad, sino su faceta de mito, con la cual se pretendía llenar el vacío producido por la erosión de la mitología tradicional.

Asumir racionalmente la complejidad inherente a las sociedades modernas implica desechar la nostalgia por la comunidad tradicional, así como los dilemas ante los que se definían las posiciones en la geometría política clásica. Ya no se trata de elegir entre libre mercado o economía planificada centralmente. Me parece que existe un amplio consenso respecto a que podemos extraer, por lo menos, dos enseñanzas de la historia del siglo XX, en relación con el principio de organización de la sociedad: primero, que el mercado es un mecanismo de integración indispensable e insustituible en el contexto complejo de las sociedades modernas; segundo, que la dinámica espontánea del mercado no implica ningún principio de justicia, ni tampoco garantiza un desarrollo económico sustentable. A pesar de que hay un extendido acuerdo sobre la necesidad de establecer controles políticos y jurídicos a las tendencias autodestructivas de la dinámica mercantil, el gran problema es definir las estrategias para realizar esta tarea.

En este contexto es indispensable revisar los supuestos implícitos en la concepción moderna de lo político y la política con el objetivo de crear los instrumentos conceptuales capaces de responder a este incremento notable de la complejidad tanto del sistema político como de su entorno social. En ello no sólo se encuentra en juego poder realizar descripciones más adecuadas, sino también determinar nuevos criterios normativos que permitan orientar las acciones ante circunstancias inéditas. Gran parte del desprestigio de la actividad política hoy día se debe a que los políticos profesionales y gran parte de los teóricos de la política siguen aferrándose a una visión de la política que ya no corresponde a la realidad en que vivimos.

Política y conflicto

Iniciemos estas reflexiones con la tesis de Carl Schmitt respecto de que lo político, al igual que otras actividades humanas, se caracteriza por una distinción básica. En el caso de lo políti-

co dicha distinción es la relación *amigo-enemigo*. Lo importante de esta tesis no es que se asocie lo político con el conflicto, sino que se afirme de manera implícita que esta relación tiene un carácter necesario. Es decir, la idea consiste en que el conflicto no es un fenómeno anormal, anómico o excepcional de la vida social, sino un efecto ineludible de la acción libre y, con ella, de las diferencias insuperables que caracterizan al mundo humano. Cuando se habla de las diferencias propias del mundo humano, se remite no sólo a la desigual distribución de los recursos sociales, lo cual, sin duda, representa una de las fuentes principales del conflicto, sino también a la pluralidad de concepciones del mundo y sentidos que guían las acciones. Esta pluralidad humana es la primera fuente del conflicto.

En una hipotética sociedad en donde reinara una justicia distributiva perfecta no se suprimirían las causas del conflicto. Incluso, para ser más precisos, se tendría que destacar que una de las razones por las que no sería posible acceder a esa hipotética sociedad justa perfecta se debe al hecho básico de la pluralidad humana. Como advirtió ya Aristóteles, toda justicia distributiva se basa en un principio de proporción: a cada uno se le debe retribuir de manera proporcional a su mérito. Pero la definición de los méritos y la jerarquía que debe establecerse entre ellos es algo que varía tanto en las distintas sociedades como en los diferentes grupos que configuran cada una de ellas. La promesa de que una distribución justa podría hacer posible superar los conflictos pasa por alto nada menos que el hecho básico de la pluralidad humana. Ello no significa que carezca de sentido luchar por una mejor distribución de la riqueza, lo que se sostiene es que no es posible pensar que esta lucha pueda cesar en algún momento histórico.

Quizá la mejor manera de comprender las consecuencias de la tesis de que lo político y el conflicto se encuentran entrelazados de manera necesaria es tener en cuenta la tesis opuesta. Según una amplia tradición, que tiene en Platón su primer representante sistemático, existe una Verdad (esto es, el conocimiento de un orden objetivo, el cual ha sido interpretado de diversas maneras a lo largo de la historia) que permite a los seres humanos llegar a un acuerdo sobre los fines colectivos

que deben perseguir, así como los medios más adecuados para realizarlos. De acuerdo con esta perspectiva, el conflicto sería un efecto de la irracionalidad humana, pues si los hombres sometieran sus pasiones y guiaran sus acciones de acuerdo con los principios deducidos de dicha verdad, ello permitiría suprimir el conflicto y convertir a la política en una mera técnica de administración de los asuntos humanos basada en un conocimiento científico.

En contra de esta amplia tradición teórica, la tesis que mantiene la existencia de un nexo indisoluble entre política y conflicto destaca que ningún conocimiento objetivo puede definir los fines que debe perseguir una sociedad. La determinación de los fines colectivos, de acuerdo con esta tesis, es siempre el resultado de un conflicto trágico. El adjetivo trágico, utilizado para calificar este tipo de conflicto, implica dos cosas: *1)* No se trata de una lucha entre buenos y malos, es decir, entre los que se ajustan a las normas morales correctas y aquellos que las transgreden, o bien entre aquellos que poseen una verdad y los que carecen de ella. Se trata de un conflicto donde cada uno de los bandos esgrime sus propias razones y se sustenta en su peculiar escala de valores. *2)* El politeísmo de los valores indica que no existe una solución correcta o única del conflicto, ya que la definición de los fines colectivos no depende de un conocimiento, sino de una negociación entre los distintos grupos que componen la sociedad, cuyo resultado depende del poder que posea cada uno de ellos.

Asumir la validez de la tesis respecto de que lo político es conflicto conduce a reconocer que cualquier forma particular que adquiera el orden social es contingente. Podemos introducir la distinción entre *lo político,* que nos remite a los conflictos emanados del sistema de diferencias inherentes a una sociedad, y *la política,* que denota el sistema institucional que se produce en cada orden social para controlar los conflictos así como las acciones cuyo sentido depende de o remite a dicho sistema. Si bien no se puede afirmar que la política crea el orden social, es la política la que mantiene su unidad. Cuando se dice que lo político se determina por la relación amigo-enemigo, no sólo se liga lo político al conflicto; al mismo tiempo se afirma que

ésta es la distinción básica en la que se fundamenta el código que regula las instituciones y las acciones políticas. La diferenciación amigo-enemigo es el primero de un conjunto de límites que genera la dinámica social para manejar los conflictos.

De acuerdo con este razonamiento, lo que define el carácter político de un conflicto no es su contenido particular. El conflicto puede originarse en las distintas diferencias existentes en los sistemas sociales, pero se convierte en política en el momento que alcanza un grado de intensidad tal que exige la intervención de las instituciones políticas. Para Carl Schmitt el único atributo que define el conflicto político es su intensidad. Esta postura resulta curiosa, porque si bien este autor se opone de manera radical al sustancialismo propio de la metafísica tradicional (afirmando con Heidegger que Ser es Tiempo), en este punto vuelve a caer en dicho sustancialismo, al negar la variedad de maneras en las que se manifiesta el conflicto político. Para él, este último se identifica con el conflicto en el que se encuentra en juego la muerte del oponente.[1] Con ello se pierden las fronteras que existen entre guerra y política.

Sin duda existe una estrecha relación, e incluso una cierta continuidad, entre guerra y política. Se puede reconocer que es la guerra, como una amenaza constante, la que determina, en gran parte, el sentido y la seriedad de la dinámica política; se puede, asimismo, admitir que los instrumentos de coacción física son medios característicos de la política. Pero todo ello no implica que desaparezcan los límites entre estas dos actividades. El objetivo de la estrategia de Schmitt al identificar el conflicto político con el conflicto de alta intensidad, en el que se encuentra en juego matar al oponente, es mantener la tesis respecto de que la presencia del conflicto es incompatible con la estabilidad del orden social. Esta tesis, a su vez, la utiliza como punto de partida de la argumentación en la que concluye que la mejor forma de orden civil es aquella en la que el poder político se encuentra centralizado, tal y como sucede en el Estado absolutista, al que él denomina el Estado clásico eu-

[1] Sobre esta crítica a Carl Schmitt véase Jaques Derrida, *Políticas de la amistad,* Madrid, Trotta, 1988.

ropeo, porque es este tipo de Estado el mejor instrumento para reprimir el conflicto en el seno de la sociedad.

> El Estado clásico europeo había logrado algo completamente inverosímil: instaurar la paz en su interior y descartar la hostilidad como concepto jurídico. Había conseguido eliminar el instituto jurídico medieval del "*desafío*"; poner fin a las guerras civiles confesionales de los siglos XVI y XVII, entendidas de un lado y de otro como particularmente justas; establecer al interior de sus fronteras paz, seguridad y orden. Es sabido que la fórmula *"paz, seguridad y orden"* constituía la definición de la policía. En el interior de este tipo de estados lo que había de hecho era únicamente policía, no política, a no ser que se considere política a las intrigas palaciegas, las rivalidades, las frondas y los intentos de rebelión de los descontentos, en una palabra, las "*alteraciones*" [...] La política de gran estilo, la alta política, era entonces únicamente política exterior, y la realizaba un Estado soberano como tal respecto de otros estados soberanos a los que reconocía como tales [...] [*El concepto de lo político,* Prólogo].

La pretensión de reducir la actividad política a la diplomacia y convertir los conflictos internos en "alteraciones", de las que debe ocuparse la policía, es la expresión de una ideología estatalista que nada tiene que ver con una definición de lo político, esto es, con la determinación de los conceptos que nos permitan describir las variedades del conflicto político, así como la diversidad de sistemas institucionales que generan las sociedades para controlar ese conflicto. En contra de la posición reduccionista de Carl Schmitt y su ideal de Estado policiaco cabe recuperar una tesis sustentada tanto en la filosofía política de Kant como en la de Hegel. Se trata de la tesis respecto a que, si bien el conflicto político representa un riesgo, esta modalidad de conflicto se convierte en un factor de estabilidad y desarrollo del orden civil cuando se encuentra controlado por el sistema institucional que compone dicho orden. Desde este punto de vista, de lo que se trata en la práctica política no es de suprimir o reprimir el conflicto, sino de representarlo en el interior de un orden institucional que garantice la integridad física y moral de todos los participantes.

Para que esta tesis sea plausible se requiere que la determinación del carácter del conflicto político no se limite a un criterio cuantitativo, su alto grado de intensidad, sino que además se establezca un criterio cualitativo que permita, entre otras cosas, diferenciar el conflicto político del conflicto bélico. En la propia teoría de Schmitt se insinúa en qué consiste dicho criterio cualitativo, distintivo del conflicto político. Éste se encuentra en su distinción entre el *enemigo absoluto* y el *enemigo justo*. Mientras el enemigo absoluto es percibido como aquel que se encuentra fuera de toda ley y con el que no se tiene nada en común, el enemigo justo es visto como el adversario con el que se comparte un orden normativo, el cual permite regular las hostilidades. Ante el enemigo absoluto sólo cabe matar o morir; en cambio, frente al enemigo justo no sólo es posible combatir; al mismo tiempo, en la medida que los rivales comparten un conjunto de amplitud variable de normas, se abre la alternativa de la negociación. En esta negación no se trata de abolir la rivalidad, sino de limitar la violencia. En tanto los conflictos con el enemigo absoluto adquieren la forma de "todo o nada", los conflictos entre enemigos justos, esto es, enemigos conforme a derecho, cobran la forma de "más o menos".[2]

Esta misma idea se encuentra en la célebre dialéctica del amo y el esclavo. Para Hegel el conflicto en donde cada uno de los rivales sólo se reconoce a sí mismo como persona y, por tanto, identifica su causa particular con la validez universal, es una lucha a muerte, en la que sólo se puede evitar su desenlace fatal cuando uno de los rivales acepta someterse por completo al otro. Sometimiento que da lugar a la relación asimétrica de la dominación. Sin embargo, Hegel advierte que en la historia de la dominación se gesta paulatinamente otro tipo de conflicto, cuya característica consiste en que los rivales se reconocen como "personas". Esta modalidad de reconocimiento presupone que en el enfrentamiento ya no se trata de establecer en cuál de las partes en pugna reside la validez universal,

[2] Sobre estos tipos de conflicto y el tema del conflicto como factor de estabilidad del orden social consúltese Albert O. Hirschman, "Los conflictos sociales como pilares de las sociedades democráticas de libre mercado", en *Tendencias autosubversivas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

pues ella se localiza ahora en los principios de justicia que hacen posible la convivencia entre los rivales, a pesar de todas las diferencias que los separan.

Volviendo a la argumentación de Carl Schmitt, cabe señalar que cuando este autor afirma que el enemigo político no es el rival privado, sino el enemigo público, entonces se tiene que admitir que el criterio cualitativo para distinguir el conflicto político se localiza en las condiciones que hacen posible la aparición y consolidación de una esfera pública, ya que es ésta la que imprime a la enemistad su carácter político. En la determinación del criterio que nos sirva para distinguir el sistema político se debe entrelazar el conflicto y el consenso. Consenso que representa la base en la que se sustenta el orden civil, así como el espacio público creado por él.

La constitución del orden civil

En el pensamiento social de la Grecia clásica ya se distinguía entre el ámbito del *oikos,* que representa la sociabilidad natural o espontánea, y la *polis,* que se caracteriza por la pertenencia activa, esto es, consciente y voluntaria, de sus miembros. La narración reflexiva en la que se presenta a la *polis* (el orden civil) como una entidad que tiene su origen en un contrato no debe entenderse en el sentido de un acuerdo originario entre individuos situados en un espacio y tiempo concretos. No existe un punto cero que marque el tránsito de la sociabilidad espontánea al orden civil, ya que éste es el resultado de un paulatino proceso de diferenciación social. Concebir el orden civil como un artificio tiene como objetivo hacer patente que en ese ámbito social se tornan explícitas las normas que regulan las acciones y que la única legitimación racional de esas normas se encuentra en el consenso de todos los afectados por ellas. Ya no son simplemente reglas emanadas de la dinámica de una forma de vida, sino leyes estatuidas que pueden ser reformadas de manera consciente por los ciudadanos, lo cual abre la posibilidad de la racionalización de la normatividad que regula la integración social. Por otra parte, cuando el individuo asume

los beneficios y derechos que otorga el orden civil, implícitamente da su consentimiento a las normas que lo configuran.

La añeja tesis respecto de que la legitimidad de las normas se encuentra en el consenso de los miembros del orden civil parecía que no era suficiente debido al presupuesto de que los seres humanos sólo podían acceder a un acuerdo racional a través del conocimiento de un orden objetivo o, para decirlo de la manera en que lo expresa Hannah Arendt, al presupuesto de que todo sentido objetivo se reduce a un problema de verdad. Este presupuesto es lo que generó una antinomia en la que quedó atrapada gran parte de las teorías jurídicas y políticas. La tesis de esta antinomia consiste en afirmar que las leyes son legítimas en la medida en que se adecuan a un orden objetivo, el cual trasciende la voluntad de los individuos (ese orden se interpretó de diversas maneras a lo largo de la historia: como orden cósmico, natural, divino, histórico, etc.). La antítesis es mantener que no existe ese supuesto orden objetivo y que, por tanto, el único fundamento de las leyes es el poder de aquellos que las hacen valer.

La tesis según la cual la legitimidad de las normas se encuentra en el consenso tardó mucho en romper con la antinomia que hemos descrito, y esto se debió a que ella parecía el punto en el que se abría dicha antinomia. Si se sostenía que se accede al consenso a través de un conocimiento verdadero, se llegaba a la tesis; en cambio, si se sostenía que el consenso no depende de un conocimiento, sino de intereses particulares, se accedía a la antítesis. Para que la tesis del consenso como fundamento de la legitimidad de la legalidad superara la antinomia mencionada era preciso demostrar, como lo hizo la filosofía del lenguaje ordinario, que los consensos surgidos en la dinámica de una forma de vida preceden a las descripciones verdaderas.[3] Es decir, se trataba de invertir la prioridad en las

[3] Ésta es la tesis que se encuentra detrás del § 241 de *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. "¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso? —Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida." Esta tesis también se encuentra expresada en la filosofía de Heidegger. Sin embargo este último, como también Habermas en un primer momento, confundieron la tesis de que el consenso en torno al sentido de las palabras prece-

funciones del lenguaje; la función pragmática (la relación sujeto-sujeto) tenía que ocupar el lugar privilegiado que antes se le daba a la función semántica (la relación sujeto-objeto) para, de esta manera, recuperar la especificidad de la dimensión intersubjetiva.[4]

La clave para superar la antinomia entre absolutismo metafísico y relativismo decisionista se encuentra en reconocer que el contenido de los consensos varía en los distintos contextos, pero no las condiciones de libertad e igualdad que definen un consenso racional. Precisamente la diferenciación entre estas condiciones formales universales y la pluralidad de concepciones particulares del mundo es el resultado de una larga historia de conflictos políticos. Lo que encontramos en la mayoría de los contextos sociales es que estas condiciones formales universales se encuentran entrelazadas con una visión particular, hasta que aparecen en la esfera pública otras concepciones particulares que cuestionan de manera radical la pretensión de universalidad del consenso hegemónico. Es la irrupción de la particularidad excluida, mediante el conflicto, lo que abre la posibilidad de diferenciación entre la pluralidad de concepciones del mundo particulares y las condiciones formales universales de un consenso racional. Cabe destacar que la universalidad, ligada a las pretensiones de validez racional, no tiene que ver con homogeneización, sino con inclusión. Dicho en lenguaje hegeliano, se trata de la identidad de la identidad y la no-identidad. En ese sentido la universalidad ligada a la razón no implica supresión del conflicto, ya que la fuente de éste se encuentra, como hemos señalado, en la pluralidad que presupone esa universalidad. El reconocimiento de las condiciones formales que definen un consenso racional

---

de a la verdad, con la tesis insostenible de que la verdad es el consenso. Sobre este tema consúltese Cristina Lafont, *Sprache und Welterschließung*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1991.

[4] Éste es el núcleo de la teoría de la acción comunicativa desarrollada por Apel y Habermas. Sobre este tema véanse Apel, "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última", en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991; Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 65-61.

sólo transforma el conflicto, haciéndolo compatible con un orden institucional que comparten los diferentes grupos en pugna. Éste es el núcleo del aspecto normativo de la organización democrática del poder político.

Ahora bien, lo importante para nuestra argumentación es que la tesis respecto de que los derechos se fundamentan en el consenso nos permite criticar la noción iusnaturalista-liberal de que los individuos poseen derechos naturales, esto es, derechos que se tendrían con independencia de las relaciones que configuran el orden civil. A partir del presupuesto respecto de que los individuos tienen derechos naturales, prepolíticos, la constitución de un orden civil aparece como la imposición de una entidad externa que limita las hipotéticas libertad e igualdad naturales. El hombre deja de ser un animal político para transformarse, primero, en un animal social y, posteriormente, en un animal económico, es decir, un animal que realiza su humanidad en el ámbito privado, para el cual la política es un mal necesario. En contraste con esta visión dominante en el mundo moderno, la tesis que liga el fundamento de los derechos, que configuran los muros espirituales de la *polis,* con el consenso de los ciudadanos, conduce a recuperar la tradición republicana. Desde la perspectiva republicana, la libertad es una conquista de los seres humanos, que se alcanza en el proceso de constitución de un orden civil y es inseparable de la legalidad que configura a este último. La libertad ya no es sólo la ausencia de interferencias de un poder ajeno, sino también la capacidad de autolegislación del individuo en su relación con los otros. Según esta perspectiva, el orden civil es, como destaca Hannah Arendt, un espacio de aparición que permite la acción libre:

> El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública [...] El arte de la política enseña a los hombres cómo sacar a la luz lo que es grande y radiante, *ta megala kai lampra,* en palabras de Demócrito. Mientras está allí la *polis* para inspirar a los hombres que se atreven a lo extraordina-

rio, todas las cosas están seguras; si la *polis* perece, todo está perdido.[5]

El problema de casi todos los intentos por recuperar la concepción republicana del orden civil se encuentra en que el republicanismo se ha asociado a la pequeña comunidad tradicional, relativamente homogénea. Incluso, en algunos casos, se presenta esta comunidad tradicional como una alternativa a la organización estatal del orden civil. La única forma de que los ideales republicanos puedan ser efectivos en los contextos modernos es asumir la pluralidad y la complejidad de las sociedades modernas y, con ello, admitir que la comunidad tradicional es un hecho del pasado, el cual sólo puede sobrevivir en espacios restringidos, en el interior del ámbito privado. Para actualizar los ideales republicanos se requiere empezar por reconocer el carácter indispensable de la organización estatal del orden civil en las sociedades modernas. Si bien el Estado, como percibió Carl Schmitt, es una condición necesaria para limitar y reglamentar el uso de violencia, haciendo posible la generalización de los derechos y el desarrollo de la faceta consensual de la política, la tendencia a la centralización del poder político, inherente a la organización estatal, representa un peligro para la libertad individual.

Los riesgos que encierra la organización estatal del orden civil indican que no se trata de reemplazar los ideales liberales por los republicanos o, utilizando los términos de Benjamin Constant, de sustituir la libertad de los modernos por la libertad de los antiguos, sino de buscar un complemento entre estos dos términos. Es menester retomar la ingeniería institucional liberal, propia de un Estado de derecho, la cual, mediante su sistema de pesos y contrapesos del poder, crea una primera barrera contra el riesgo de que el monopolio estatal de la violencia legítima se convierta en un monopolio de la decisión política, sustentado en unas cuantas manos. Pero ninguna ingeniería institucional, por más sofisticada que sea, puede impedir el uso arbitrario del poder político si se carece de amplia

[5] H. Arendt, *La condición humana,* Barcelona, Seix Barral, 1974, pp. 263 y 271.

participación ciudadana. La manera de conjugar la ingeniería institucional liberal y la virtud ciudadana republicana es romper con la identificación de lo político y lo estatal.

Aquí entra en escena el concepto de *sociedad civil*, entendido como mediación compleja entre el ámbito privado y el público. Sin embargo, es preciso no idealizar la sociedad o tratar de convertirla en una entidad sucedánea de la comunidad perdida. En primer lugar, la sociedad civil, en contraste con la comunidad tradicional, se caracteriza por el conjunto de asociaciones voluntarias de ciudadanos (libre asociación) sometidas al principio de la legalidad. Independientemente de los pisos con los que se quiera representar teóricamente el edificio social, no se debe perder de vista que la sociedad civil se encuentra estrechamente relacionada con el mercado. Es la dinámica de este último la que promueve el reconocimiento recíproco de los individuos como personas, la racionalización de la vida social y, con ello, la disolución del patrimonialismo. Cabe señalar que, como se puede constatar en las sociedades latinoamericanas, es el patrimonialismo el primer enemigo de la libertad y la justicia social.

Pero la estrecha relación que existe entre mercado y sociedad civil no significa que se identifiquen. En la medida que se desarrolla la dimensión política de la sociedad civil, ésta puede convertirse en una instancia de control de los efectos de disgregación y de incremento de las asimetrías en las relaciones sociales. Es en este punto donde reside la actualidad de la teoría hegeliana de la sociedad civil. Hegel, a diferencia de muchos de sus sucesores, captó el nexo ambivalente entre sociedad civil y mercado. Por una parte, advierte que la sociedad civil es un producto de la expansión del mercado, propia de las sociedades modernas, pero, por otra, la concibe como la instancia más adecuada para enfrentar las contingencias inherentes a la dinámica mercantil:

> En nuestros estados modernos los ciudadanos tienen una participación restringida en los asuntos generales del Estado; es sin embargo necesario proporcionar al hombre ético, además de sus fines privados, una actividad universal. Esta universalidad, que

> no siempre le ofrece el Estado, la encuentra en la corporación. Vimos anteriormente que al ocuparse de sí el individuo en la sociedad civil, actúa también para otros. Pero esta necesidad inconsciente no es suficiente; sólo en la corporación se alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente. Por supuesto, deben estar bajo el control superior del Estado, para evitar que se burocraticen y se rebajen a la miserable condición de gremios [*Filosofía del derecho*, § 255, agregado].

Uno de los problemas de la teoría hegeliana de la sociedad civil reside en su nivel normativo, cuando sostiene que las organizaciones de ciudadanos deben sustentarse, básicamente, en un solo principio de organización: la división del trabajo. De esta manera, plantea que el sistema de corporativismo privado debe ser una alternativa a la democracia liberal. Sin embargo, a partir de su propia descripción de la complejidad que encierra la sociedad civil y del principio de que la forma de enfrentar la complejidad social es con la complejidad institucional, se debe asumir la pluralidad de principios organizativos de la sociedad civil. Ello significa que corporativismo privado y democracia no se oponen necesariamente; de hecho, se pueden llegar a complementar para ampliar los medios para la participación de los ciudadanos. El que exista una tensión entre estos principios organizativos, lejos de cuestionar la tesis de su relación complementaria, indica que la sociedad civil es el ámbito privilegiado para la escenificación de los conflictos sociales. La sociedad civil no es el camino hacia la reconciliación de los seres humanos, sino hacia la reconciliación de los individuos con el conflicto, lo cual los transforma en ciudadanos en sentido estricto.

Por último, quiero detenerme en la relación ambivalente entre sociedad y mercado para abordar brevemente el tema de la globalización. Hace tiempo que el mercado ha rebasado las fronteras de los estados nacionales. Este proceso tiene un carácter irreversible, por lo que es imprescindible abandonar las posiciones maniqueas ante el tema de la globalización con la finalidad de pensar en alternativas para enfrentar los problemas que encierra este proceso. Como todo desarrollo, la globalización implica altos costos sociales. En este proceso se

desarrolla una forma de marginación que, por su radicalidad y amplitud, adquiere un carácter inédito. Cada vez es mayor el número de seres humanos que se ven excluidos de los circuitos de la producción y distribución de riqueza; lo que es más grave aún, se ven excluidos del acceso a los medios para superar esa marginación. Ausencia de mediaciones institucionales, polarización de la riqueza y ese elevado grado de marginación representan condiciones que favorecen la irrupción de conflictos violentos.

Pero reconocer todos los costos que implica la globalización no implica aceptar que la cuestión consiste en estar a favor o en contra de ella. De lo que se trata es de determinar los medios para enfrentar los problemas inherentes a este proceso. Si bien el impulso central se encuentra en la dinámica del mercado, la globalización no puede, a largo plazo, limitarse a su aspecto económico. El mejor ejemplo de esta tesis se encuentra en la Unión Europea. Ésta empezó por ser un tratado comercial, el cual se desarrolló por la necesidad de mantener la competitividad de los países europeos. Sin embargo, hoy ya no se puede decir que se trate sólo de una unidad económica, ya que va mucho más allá, involucrando todos los campos de la vida social. Los estados nacionales cada día ceden más su soberanía al orden institucional de la Unión Europea, basta recordar la introducción del euro y lo que ello implica. Pero hay que destacar también la fundación de un tribunal de derechos humanos supranacional, así como los esfuerzos para llegar a una declaración de los derechos humanos conjunta, el establecimiento de normas comunes para cuidar el medio ambiente, la cooperación educativa, etcétera.

Aunque en un principio esta unidad pretendía cerrar la fortaleza de Europa ante el peligro que representa la emigración, en la actualidad esta pretensión de aislamiento ha mostrado ser una ilusión y, con ello, se ha fortalecido la tendencia a ver en la cooperación con otros países y regiones la mejor estrategia defensiva. Se puede decir que la Unión Europea representa un caso especial, porque no existe una gran asimetría entre los países que la componen. Esto es cierto. Sin embargo, no debemos olvidar que se han creado en ella programas para

fomentar el desarrollo económico de distintas regiones europeas y hoy se plantea extender estos programas a los países que pretenden incorporarse a ella. Estos planes pueden servir como modelos para ser aplicados en otras latitudes. En el caso del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, a pesar de plantearse exclusivamente en el ámbito económico, hoy se hace patente que es necesario su expansión a otras esferas sociales. Por otra parte, sin menospreciar el esfuerzo de los ciudadanos mexicanos en el proceso de democratización, es menester reconocer que el hecho de que México participe en ese tratado ha sido un importante factor para frenar las tendencias autoritarias que subsisten en nuestro sistema político.

No se trata ahora de oponer a los detractores de la globalización una apología de la misma. Se trata de hacer un llamado para realizar un balance sereno, que nos permita construir estrategias con el objetivo de enfrentar los problemas que encierra este proceso. Si bien dichas estrategias están por definirse, lo claro en este momento es que el intento de volver a la comunidad tradicional no es una alternativa realista. No se puede oponer universalismo y particularismo, el objetivo es determinar cómo estos elementos se complementan de manera adecuada, esto es, cómo se entrelazan los derechos universales y la pluralidad humana en la constitución de un orden civil cosmopolita. Sin duda es cierto que en la actualidad muchos elementos que pretenden ser universales sólo esconden una particularidad hegemónica. Pero la mejor manera de defenderse de estas pseudouniversalidades, que expresan una voluntad de dominio, es haciendo públicas las particularidades que son excluidas. Recordemos que la universalidad de la razón no tiene nada que ver con homogeneización, su sentido es la inclusión. Una política con pretensiones críticas, esto es, que asuma la defensa de la justicia, debe tener un carácter internacionalista.[6]

En su teoría política, Alexis de Tocqueville advierte que en la historia existe una tendencia a la democratización, entendida como una liberación de las jerarquías tradicionales. Pero, al mismo tiempo, advierte que esta liberación no implica necesa-

[6] El internacionalismo es uno de los elementos que pueden y deben recuperarse del marxismo.

riamente la constitución de un espacio de libertad y de justicia; por el contrario, la destrucción de las jerarquías tradicionales abre el paso a nuevas formas de dominio. Su posición es afirmar que se requiere domesticar o amaestrar esa tendencia silvestre a la democratización mediante la ampliación del campo de la acción política. El ejercicio del poder político no debe ser un monopolio estatal, sino que debe extenderse a la sociedad civil. Algo parecido podemos decir en relación con el proceso de globalización; además, en este caso la sociedad civil debe adquirir el papel predominante, ya que posee una mayor flexibilidad que los estados, atados a la noción tradicional de soberanía.

KRATOS Y *ETHOS*
EL ESPACIO DE LO POLÍTICO

JOEL FLORES RENTERÍA*

"El hombre es por naturaleza un animal político [...] Desterrado de su naturaleza inmediatamente se muestra amante de la guerra",[1] señala Aristóteles en la *Política*.

A diferencia del resto de los animales, que sólo poseen la voz, la cual les sirve para comunicar sentimientos de placer y dolor, el hombre posee también la palabra, mediante la cual expresa lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo nocivo. Por medio de la palabra el hombre se convierte en un animal ético. Los juicios sobre lo que es bueno o malo, conveniente o nocivo, caen en el campo de los valores que articulan la vida en común; mientras que los juicios sobre lo que es justo o injusto residen en el espacio de la política. La justicia aparece como el vínculo que une y separa a la ética con la política. Y la ética es "una rama y punto de partida del arte de gobernar; vista como un todo debería ser llamada no ética sino política".[2] En este sentido, los espacios ético y político son creados a través de la palabra, del diálogo: término de origen griego compuesto de dos vocablos: *dia*, a través, y *logos,* palabra.

El diálogo puede ser visto también como una confrontación entre dos lógicas, pues *logos* denota a un mismo tiempo palabra fundadora y lógica. El espacio de lo político es, en consecuencia, el de la confrontación a través de la palabra. Y justo

* Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco.

[1] Aristotle, *"Politics"*, en *The complete works,* Oxford, 1235a, pp. 1, 5.

[2] Aristotle, "Magna Moralia", en *The complete works,* Oxford, 1181b, p. 25.

en ello consiste la naturaleza política del ser humano, quien desterrado de ésta se muestra inmediatamente apasionado por la guerra: sustituye a las palabras por las armas y a la lógica por la fuerza; la guerra entonces deviene, como diría Clausewitz, "una continuación de la actividad política, una realización de la misma por otros medios".[3]

La guerra despierta el impulso de poder que conduce al ser humano a la soberbia, a la ambición y al dominio; la *pleonexia* es, dice Meinecke, "el impulso más potente, más elemental y eficaz en el hombre, y aquel [...] que ha despertado a vida histórica al género humano".[4] El impulso de poder emana del instinto de conservación y le recuerda al ser humano, en todo momento, que en primera instancia es un animal y que para su propia conservación debe destruir y asesinar. Al igual que el resto de los animales gregarios, por instinto, se reúne con sus congéneres en vistas a la preservación de la especie y establece relaciones de dominio que hacen posible la reproducción y conservación del grupo.

El impulso de poder enseña que la vida, para continuar, exige un constante asesinar. Joseph de Maistre capta a la perfección el sentido trágico de la vida:

> En la ancha y vasta esfera de la naturaleza viviente reina una violencia abierta, una especie de furia previamente dispuesta que arma a todas las criaturas hacia su ruina común: tan pronto se deja atrás el reino de lo inanimado uno se topa con un decreto de muerte por violencia inscrito en las fronteras mismas de la vida [...] Un poder, una violencia, a la vez ocultas y palpables [...] han determinado que en cada especie cierto número de animales devoren a los demás [...] El hombre está colocado sobre estas numerosas razas de animales y su mano destructiva no perdona nada que tenga vida. Mata para comer y mata para vestir; mata para adornarse, mata para atacar y para defenderse, mata para instruirse y para divertirse, mata por matar [...] sus mesas están cubiertas de cadáveres. El hombre es el encargado de aniquilar al hombre. De este modo se cumple la ley superior de la violenta

[3] Clausewitz, *De la guerra,* México, Diógenes, 1983, p. 24.

[4] F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 6.

> destrucción de las criaturas vivas [...] Todo lo que vive debe ser permanentemente sacrificado, sin medida, sin pausa, hasta la final consumación, hasta la extinción del mal, hasta la muerte de la muerte.[5]

La muerte de la muerte es la vida misma. La tragedia es la esencia de la vida y en cuanto el hombre toma conciencia de la muerte la vida se torna insufrible, insoportable, por la sistemática destrucción que exige; no obstante, debe continuar.

Cuando el hombre percibe la esencia trágica de la vida comienza a caer en una especie de vacío que desgarra su ser; consciente del decreto de muerte inscrito en las fronteras mismas de la vida, no se resigna a dejar de existir, a desaparecer en la nada sin que quede rastro alguno tras de sí, tal como ocurre con el resto de los animales. El hombre desea trascender la muerte. Quizá por esta razón sea el único animal que rinde culto a sus muertos, los entierra y guarda cual si se tratase de un tesoro invaluable, y probablemente no esté errado, ya que con dicho ritual hace la vida más llevadera: satisface su deseo de trascender la muerte, por lo menos en la memoria de sus deudos.

El sentimiento trágico de la vida despierta en el ser humano una sensación de angustia y de vacío, mientras que la certeza de que existe vida después de la muerte lo conduce a la idea de Dios. La imaginación, "puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y a Dios, siendo así Dios un producto social".[6] "La idea de un creador que nos impulsa hacia él es la primera de las leyes naturales; la primera por su importancia",[7] señala Montesquieu, porque de ella brota la razón. La razón como un producto social y como un conocimiento reflexivo, del cual emanan los valores y las leyes que hacen posible la vida en común. El instinto de perpetuación llevó al hombre a rendir culto a los muertos, y éste dio paso al nacimiento de la memoria, la cual es la base de la per-

[5] Joseph de Maistre, *Sourès de Saint-Petesburgo,* citado por Isaiah Berlin, *Árbol que crece torcido,* México, Vuelta, 1992, p. 148.

[6] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida,* Madrid, Óptima, 1997, p. 70.

[7] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes,* México, Porrúa, 1982, p. 4.

sonalidad individual y de la identidad colectiva: el recuerdo de los antepasados y la remembranza de sus logros, hazañas y grandeza donan al individuo un origen común, donde se encuentra el fundamento de sus tradiciones y costumbres, mismas que constituyen la identidad cultural de un pueblo.

Sólo en comunidad el hombre trasciende la muerte, y ésta se deja ver como el fruto del trabajo conjunto de vivos y muertos en beneficio de los aún nonatos. Pasado, presente y porvenir se entrelazan para dar sentido a la vida. Ahora los hombres y sus acciones ya no están destinados a desaparecer en la nada. La vida tiene una finalidad: el bienestar de las generaciones venideras. La dualidad individuo-comunidad dirime sus contradicciones para formar un solo ente: el bien común, fundamento de todo *ethos.*

El *ethos,* en parte humano y en parte divino, bajó del Olimpo para auxiliar a los hombres; para ayudarlos a olvidar la esencia trágica de la vida, les dicta normas de conducta y crea los valores que hacen posible la vida en sociedad, claro está, no sin antes recordarles que la vida exige el sacrificio.

En su origen, el sacrificio significa cortar la cabeza de alguien y recoger una espiga con la mano. "La percepción del sacrificio, en su origen, es que cada recoger es también un asesinar."[8] Matar y sacrificar en cierto momento devienen acciones sinónimas. Los sacrificios humanos representan la celebración de un pacto entre dioses y hombres en apoyo mutuo. La sangre y los corazones ofrecidos simbolizan la simiente que hace posible el nacimiento de la comunidad política.

> En proporción a los males que se han sufrido, se aman los sacrificios realizados. Se ama la casa que se ha construido y que se transmite. El canto espartano: somos lo que vosotros fuisteis, seremos lo que vosotros sois; es en su simplicidad el himno abreviado de toda patria [...] El sufrimiento en común une más que la alegría. Por lo que se refiere a los recuerdos nacionales, los duelos valen más que los triunfos, puesto que imponen deberes y ordenan el esfuerzo en común. Una nación es, entonces, una

[8] Roberto Calasso, *La ruina de Cash,* Madrid, Anagrama, 1989, p. 138.

solidaridad construida por el sentimiento de los sacrificios realizados y los sacrificios que se realizarán si es necesario.[9]

El sacrificio es el elemento fundacional de la comunidad política, exige la abdicación del individuo en beneficio de ésta, y, justo por ello, la comunidad debe personificar, representar, a cada uno de sus integrantes. Sin este sacrificio, el hombre estaría guiado únicamente por el instinto de autoconservación, y la guerra sería la regla de convivencia; tal como lo exponen Spinoza y Hobbes: a la comunidad política le antecede un estado de naturaleza, de guerra, en el cual el hombre tiene derecho a todo lo que desee y pueda hacer.

> Todo lo que un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime le es útil tiene el máximo derecho a desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, la súplica o el medio que le resulte más fácil, y puede por tanto tener por enemigo a quien intente impedir que satisfaga su deseo.[10]
>
> En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e igualdad, justicia e injusticia, están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley no hay justicia. Es también natural que en dicha condición no exista propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío, sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar y sólo en tanto que puede conservarlo.[11]
>
> De aquí se sigue que en semejante condición cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás.[12]

En el estado de naturaleza reina el impulso de poder. *Kratos* arma a unos contra otros y lleva al ser humano a su propia ruina. Para salir de este estado de odio y destrucción es menester que el individuo abdique en beneficio de la comunidad, que cada uno renuncie a ser juez y parte en causa propia, y así

[9] E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, París, Mille et une Nuit, 1997, pp. 31 y 32.
[10] B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 333-334.
[11] T. Hobbes, *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1996, p. 104.
[12] *Ibid.*, p. 107.

construya un poder común que garantice la seguridad de todos y, de esta manera, dé paso a la ley, el derecho y los valores que hacen posible la vida en comunidad.

Esa renuncia al impulso de poder, ese sacrificio de aceptar una ley común crea el espacio de lo político. Un espacio limitado, en un extremo, por el *kratos*, en el otro, por el *ethos*. Si una sociedad se aproxima a cualquiera de estos extremos, aniquila el espacio de lo político y se encamina a su propia ruina.

El estado de naturaleza descrito por Spinoza y Hobbes es una metáfora que ilustra la capacidad destructiva del ser humano cuando éste se guía únicamente por el impulso de poder. Una metáfora que anuncia la matanza genocida. "En semejante condición el hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás", señala Hobbes. La tortura, el asesinato y la destrucción del cuerpo de aquel a quien se le considera un enemigo es la regla en el estado de guerra; pero es también la esencia del genocidio y la manifestación más nítida del poder, sin vestimenta ni disfraz alguno.

El genocidio no es únicamente el asesinato que acompaña a toda guerra, supone también la destrucción, mutilación y desaparición de los cuerpos para que los vivos no puedan honrar a sus muertos. El acto genocida pretende borrar la memoria, el pasado mismo y, con ello, borrar el crimen cometido. Si no es posible enterrar a los muertos y rendirles un verdadero duelo que permita que éstos no desaparezcan, sino que sigan vivos en la memoria y los corazones de sus deudos, es como si se les despojara de la propia muerte para convertirlos en quienes jamás existieron. El asesinato genocida intenta "llevar a cabo una destrucción total, lo cual significa que, más allá de la vida, intenta destruir a la muerte como estructura que permite la transmisión. De modo que el horror, más allá de la vida, de las vidas arrebatadas, es la pérdida de la muerte como estructura del futuro".[13] ¿Cómo podría estructurarse el futuro si la historia, la memoria, ha sido borrada? ¿Cómo podría recordarse a quienes no existieron?

En agosto de 1939 Hitler declaró: "He dado a algunas unidades de la SS la orden de trasladarse al frente polaco y matar

[13] Hélène Piralian, *Genocidio y transmisión*, México, FCE, 2000, p. 29.

sin piedad a hombres, mujeres y niños. ¿Quién habla todavía del exterminio armenio?"[14] Entre marzo de 1915 y junio de 1916 el Imperio Otomano ejecutó el primer genocidio del siglo XX contra la población armenia. Los turcos, a la fecha, se niegan a reconocer esta masacre como genocidio debido a que no hay pruebas que la demuestren y las que existen son indirectas, justo porque el genocidio pretende borrar la memoria, convertir a los muertos en quienes jamás existieron.

Primero fueron los armenios, después los polacos, más tarde los judíos y los gitanos. Millones de muertos en actos genocidas. El ejercicio del *kratos,* al margen de cualquier principio ético, no sólo aniquila el espacio de lo político; con frecuencia lleva a la matanza genocida, la cual constituye el mayor atentado contra la naturaleza política del ser humano, pues su fin es borrar la memoria, el *logos,* la palabra misma: fundamento de la naturaleza humana.

Algo semejante ocurriría si *ethos* gobernara solo. El ejercicio del *kratos* obedece al instinto de autoconservación; implica, por ello, un estrecho vínculo con la realidad y la afirmación del individuo por encima de la comunidad. El *ethos* tiene por principio el instinto de perpetuación, el anhelo de trascender la muerte, razón por la cual supone la abdicación del individuo en beneficio de la comunidad y la construcción de un deber ser. Aquí reside su capacidad transformadora: dicta los valores que nos dicen cómo debe ser el hombre, cómo debe ser la comunidad para considerarla política; busca el desarrollo de las facultades del ser humano. No obstante, allí reside también su debilidad, puesto que crea una realidad fundada en los valores, y esta realidad inventada puede negar los usos, las costumbres y la memoria histórica del pueblo al que pretende gobernar, generando así la más terrible tiranía y los más diversos fundamentalismos erigidos bien sobre dogmas religiosos bien sobre dogmas ideológicos.

El caso que mejor ilustra la tiranía del *ethos* es el gobierno republicano de Robespierre y Saint-Just. Uno y otro eran movidos por "un poderoso deseo de reconstruir la sociedad francesa

[14] Discurso de Hitler del 22 de agosto de 1939 en Obersalzburg, en Hélène Piralian, *op. cit.,* p. 125.

negando su pasado: se suprimiría el tiempo y se tomaría la historia a partir de cero, como lo simbolizó el calendario adoptado en 1793".[15] Este suceso revolucionario es análogo a la encarnación para el cristianismo. Representa el punto cero: a partir de aquí inicia la historia. No hay pasado ni presente. Robespierre y Saint-Just rompen con la realidad. En vez de buscar en su tiempo los lazos que unen al pueblo con una concepción republicana de sociedad, que enfatiza los derechos del individuo y de la comunidad, se van hasta las antiguas Grecia y Roma. "Conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal."[16] La vida austera y virtuosa, el ciudadano patriota y celoso de la libertad, no se encuentra en la Francia de 1793, sino en la república romana, la Esparta de Licurgo y la democracia ateniense. Los jacobinos intentan revivir un pasado lejano sin cuestionarse primero si las condiciones presentes lo permiten. O mejor, digámoslo en palabras de Burke: recurren a la historia para obtener "medios de mantener vivas —o de resucitar— las disensiones y animosidades y de añadir combustible a la violencia".[17] Toman de ella lo que les es útil para sus fines. Fijan su atención en la vida austera, el patriotismo ciudadano y la práctica de las virtudes, en la cual encuentran su grandeza las repúblicas antiguas; pero olvidan el sistema de esclavitud que da sustento a todo lo anterior. La sociedad igualitaria, fundada en la virtud y la libertad del pueblo en su conjunto, no existe en la Francia revolucionaria; tampoco existió en Grecia ni en Roma. Está en la mente de Robespierre y Saint-Just, quienes crean una realidad imaginaria a partir de la cual conciben, en el plano de los valores, una sociedad perfecta. Sólo falta un pueblo que pueda vivir en ella.

"Saint-Just encuentra a Francia alejada de su ideal de república, aún más, la juzga incapaz de gobernarse ella misma. Abraza la idea de un dictador moral. Un solo hombre tenía

[15] J. Solé, *Historia y mito de la Revolución Francesa,* México, Siglo XXI, 1989, p. 329.

[16] C. Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* Moscú, Progreso, p. 9.

[17] E. Burke, "Reflexiones sobre la Revolución Francesa", en *Textos políticos,* México, FCE, 1984, p. 164.

capacidad para este rol y ese hombre era Robespierre [...] Saint-Just creía que Robespierre era un hombre necesario."[18] Habían hecho las leyes para una nación, sólo restaba hacer una nación para esas leyes. Su misión consiste en crear un pueblo nuevo. Tarea propicia, antes que para un hombre, para un Dios.

Robespierre sabía perfectamente que ahí donde la autoridad humana nada puede, la autoridad de Dios es indispensable. A semejanza de los grandes profetas, inicia su sagrada misión a través de la religión. Un pueblo nuevo requiere una religión nueva. El pueblo elegido para dar comienzo a la era de la libertad necesita una religión republicana que exhorte a la vida austera y la práctica de las virtudes, que imprima en los corazones la justicia, la igualdad y el amor por la libertad. "¡Qué distinto es el dios de la naturaleza del dios de los curas!", exclama Robespierre. "A fuerza de disfrazar la imagen del Ser Supremo la han aniquilado, han hecho de él un globo de fuego, un buey, un árbol, un hombre o un rey. Los curas han creado a dios a su imagen [...] El verdadero sacerdote del Ser Supremo es la naturaleza; su templo, el universo; su culto, la virtud."[19] Robespierre, al igual que el resto de los sacerdotes de las religiones monoteístas, parte del supuesto de que su dios es el único y su religión la verdadera. Considera que "convocar a los hombres al culto del Ser Supremo es asestar un golpe mortal al fanatismo. Todas las ficciones desaparecerán ante la verdad y todas las locuras se arrodillarán ante la razón".[20]

Saint-Just y Robespierre, con esta lógica y con esos argumentos inician la evangelización del pueblo francés. Emprenden una cruzada en nombre de la república y la libertad. Los herejes, representados ahora por la aristocracia, el burgués y todo aquel que resiste a la nueva religión, deben convertirse o perecer bajo la justicia de la espada liberadora. En nombre de la libertad aniquilan a la libertad misma. Para instaurar la república es menester ahogar al enemigo.

[18] Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, vol. 11, París, Bouquins Robert Laffont, 1988, p. 795.

[19] Robespierre, "Sobre la religión y la moral", en *La revolución jacobina*, Barcelona, Península, 1973, p. 177.

[20] *Ibid.*, p. 176.

La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano garantiza el derecho de resistir la opresión. ¿Dónde queda ese derecho? ¿Qué hacer con él? "Nada podía exasperar más a Robespierre y a Saint-Just que este derecho de oponerse al régimen como un derecho a resistir la opresión."[21] Ellos consideran que la "resistencia a la opresión es un derecho sagrado en un Estado tiránico; pero una vez que el régimen de la libertad ha sido establecido; una vez que el pueblo es dueño de sí mismo, la pretensión de resistir la opresión es una burla o una perversidad o mero egoísmo, desconfianza en el bien general".[22] Ese régimen de libertad y ese pueblo dueño de sí mismo existe sólo en las mentes de Robespierre y Saint-Just. En consecuencia, las sociedades de su época, incluida la francesa, devienen enemigos de la república. Cientos, miles de cabezas enemigas ruedan en la era del Terror, pues el enemigo debe ser exterminado por el bien de la nación. En nombre de la libertad y del *ethos* republicano exterminan el espacio de lo político.

La vida política supone el equilibrio entre el *kratos* y el *ethos.* Un equilibrio difícil de alcanzar y más difícil de mantener. En tiempos antiguos fue visto como una œación divina, y sólo mediante el culto a las deidades era posible mantenerlo. La comunidad política tuvo su origen en la celebración de un pacto entre mortales e inmortales en el cual se acordaron las leyes y los valores que debían regir la vida en común.

Los griegos no fueron los primeros en celebrar con los dioses este tipo de pactos, pero a ellos les debemos la invención del término πολιτικοζ: político, que como adjetivo denota todo lo concerniente a la πολιζ y, como sustantivo, πολιτικη (política) absorbe el significado de επιστημη (ciencia) y τεχνη (arte), para así enunciar la ciencia o el arte de la política.[23] El ciudadano, el πολιτηζ, es aquella persona que vive en comunidad política. Hay que advertir que πολιτιχοζ, πολιτικη y πολιτεζ derivan de la misma raíz, πολιζ, ciudad o Estado.

[21] Talmont, *Los orígenes de la democracia totalitaria,* México, Aguilar, 1973, p. 124.

[22] *Ibidem.*

[23] *Cfr.* Giussepe Duso, "Pensar la política", en Martín Rivero (comp.) y Sara Gordon (ed.), *Pensar la política*, México, UNAM, 1990, p. 138.

Para los griegos, el Estado era una comunidad de ciudadanos; en este sentido, lo político es todo lo que concierne a la ciudadanía, a la vida política. "No hay nada que exprese más claramente esta concepción griega de la esencia del Estado como comunidad que el hecho de que en todas las épocas se mantiene como institución la asamblea originaria de los miembros de la comunidad."[24] Los ciudadanos mismos son la comunidad. La expresión política para el Estado ateniense no es, por ejemplo, Atenas, sino la forma personal, "los atenienses".[25] Para los griegos, el Estado no es una construcción abstracta, no es el *Leviatán,* ese monstruo que se eleva por encima de la sociedad y ejerce control sobre ella, sino algo corpóreo, la comunidad ciudadana. La voluntad del individuo se diluye en la voluntad del Estado porque éste es parte del todo; no hay contradicción, sino unidad entre el individuo y el Estado. La *polis* no es concebida sin la participación ciudadana. Por esta razón, cuando Homero, Hesíodo, Heródoto, Tucídides o Jenofonte se refieren al Estado, dicen: los atenienses hicieron, los espartanos hicieron, mas nunca Atenas o Esparta hizo tal o cual cosa.

El ciudadano se define no por otra cosa sino por "el derecho a participar en las funciones jurídicas y en las funciones públicas en general".[26] Definición que no es ajena a la que un moderno podría dar; sin embargo, para los griegos no sólo se trataba de un derecho: era también una obligación. El ciudadano se encontraba atado a un código de honor, al cual no podía renunciar sin renunciar también a sus derechos políticos.

Todo ciudadano participaba de los asuntos públicos, ora mediante el ejercicio de las magistraturas, ora en la guerra, o bien como miembro de la asamblea. El código de honor subordinaba la vida privada a la esfera de lo político. Es preferible perder la vida antes que la calidad de ciudadano. En Atenas, Solón promulgó una ley referente a la pérdida de los derechos políticos, "diciendo que el que cuando hubiere discordia en la ciudad no tomara las armas en pro de uno u otro

[24] G. Duso, *La* polis, *el individuo y el Estado en la Grecia antigua,* Madrid, Aguilar, 1979, p. 57.

[25] *Ibid.,* p. 59.

[26] Aristotle, *Politics,* 1275a, p. 32.

de los bandos, quedaba condenado a la *Atimía*, y dejaba de tener parte en la ciudad."[27]

Libertad y autonomía se funden en el concepto de ciudadano. El ciudadano es un hombre libre y autónomo. Autónomo en el sentido más propio de la palabra, es decir, que él mismo se da su propia ley. Como ciudadano participa en la confección de las leyes que rigen su comunidad y determinan su forma de gobierno, la cual por definición debe estar fundada en la libertad, pues el principio que genera esas leyes y esos gobiernos es la autonomía: la capacidad de autodeterminación que el ciudadano y la comunidad deben tener. Nada más extraño para los griegos que el derecho divino medieval o el moderno poder político visto como el monopolio legítimo de la violencia. Nada más extraño a los griegos que aquella fórmula medieval diseñada para mantener la sumisión del pueblo: obedeced la autoridad porque toda autoridad proviene de Dios; Kant retoma esta misma fórmula, la moderniza y la expone en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?:* piensa todo lo que quieras, pero obedece.

En la Grecia antigua, el Estado y el individuo nunca aparecen escindidos, constituyen una unidad, un todo compuesto por partes. De esta manera, cuando el Estado actúa, también lo hace la comunidad ciudadana. La realeza existió en los tiempos heroicos.[28] Después toda monarquía representó una tiranía. Ya Hesíodo, en el siglo VIII antes de nuestra era, se refiere a la monarquía con las siguientes palabras: "reyes devoradores de regalos, enderezad los veredictos y olvidad las sentencias tortuosas en su totalidad".[29] Les llama devoradores de regalos porque a los tiranos les fascina recibir obsequios. En la Grecia antigua el principio y el fin de la vida política es la libertad del individuo. La devoción a la *polis* posee un carácter religioso.

Lo político, todo lo referente a la vida ciudadana, es instituido por los dioses. Hombres y dioses celebran un pacto en el cual acuerdan las leyes, los usos y las costumbres según las cuales los hombres pudieran vivir en libertad e igualdad. No

[27] Aristóteles, "Constitución de Atenas", en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, p. 1017.
[28] *Cfr.* Aristóteles, *Política*, libro IV.
[29] Hesíodo, *Trabajos y días*, Madrid, Alianza, p. 77.

sin antes recordar a los mortales que la vida exige el sacrificio: los dioses exigen al hombre la renuncia a sí mismo. La renuncia a ese "yo", original y auténtico, que recupera la modernidad y en torno al cual se erigen los actuales estados-nación, desencadenando una abierta confrontación entre el individuo y la comunidad. En la antigua Grecia todo ocurría por voluntad divina. Los hombres fueron juguetes de los dioses. Y los dioses eran más humanos que divinos, compartían con los hombres las pasiones, las virtudes y los vicios, amaban y odiaban de la misma manera que los mortales. Hombres y dioses juntos iban a la guerra, unos y otros protagonizaron incontables batallas. Los dioses juegan y se mezclan con los mortales. Helena era una de la hijas de Zeus, Alejandro Magno también era hijo de algún dios: cuando Filipo de Macedonia se encontraba en los campos de batalla, un dios descendió e hizo suya a su mujer; de esta unión nació Alejandro, rey de reyes.

Los dioses también tenían sus favoritos, "los atenienses se manifestaban orgullosos de sí mismos por dos razones: porque eran autóctonos de la tierra del Ática; y porque Atenea era su protectora".[30]

Nada ocurría sin la voluntad divina. La pluralidad de dioses hizo de Grecia una pluralidad de *poleis.* Las relaciones con los dioses dio lugar a diferentes comunidades, cada una con su propia historia particular. No es posible aquí la idea de un solo pueblo. La *polis* es una comunidad unida por las costumbres. Es un *ethnos,* término que significa gente acostumbrada a vivir junta. De ahí la importancia que tienen las costumbres en la Grecia antigua. De ahí también el estrecho vínculo que tiene el *ethos,* la ética, y lo divino.

Si el *kratos* despierta en el hombre el impulso de poder, el cual lo aproxima a su naturaleza animal, el *ethos,* a través de la palabra, lo conduce a lo sublime, lo acerca a lo divino, pues fueron los dioses quienes crearon, en ese pacto firmado con los hombres, las leyes, los usos y las costumbres que dieron origen a la comunidad política.

[30] Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Armonía,* Barcelona, Anagrama, 1994, p. 211.

Los hombres son lo que los dioses desean y en particular lo que desea Tique, diosa fortuna. Determina todo cuanto ocurre a los mortales. Así lo reconocen los lacedemonios en la Guerra del Peloponeso cuando dirigen su discurso a los atenienses para pedir la paz: "ninguno piense que está en sus manos hacer la guerra cuando bien le parece, sino cuando la fortuna le guía o se lo permite".[31] Tique determina lo que ocurre a los hombres: a algunos les da todos los dones, a otros los priva de todo. "Tique es completamente irresponsable en sus concesiones [...] pero si alguna vez sucede que un hombre al que ha favorecido se jacta de la abundancia de sus riquezas y no sacrifica una parte de ellas a los dioses ni alivia la pobreza de sus conciudadanos, interviene la antigua Némesis para humillarle."[32] Némesis es la ley debida, pero cuando adquiere la forma de Ananque es la necesidad: la diosa que lo domina todo, incluso el Olimpo y sus dioses. En Grecia muchos dudaron de los dioses, pero nadie de Ananque, de la poderosa necesidad que siempre marca los límites.

Si Némosine-Ananque gobernara sola todo sería muy rígido, la vida sería insufrible, por eso Tique acompaña a la necesidad, para colmar de fortuna a los hombres y dar alegría a sus vidas. La necesidad y lo que sucede gobiernan la vida de los hombres y de los dioses. Y dentro de lo que sucede estaba escrito el nacimiento de *Diké,* la diosa fundadora de la comunidad política.

En el origen de la *polis* se encuentra *Diké,* la diosa justicia venerada con el culto a la igualdad y el respeto a la ley.

> Hesíodo fue el primero en apelar a la divina protección de *Diké* en su lucha contra la codicia de su hermano. También Solón funda su fe política en la fuerza de *Diké* [...] Convencido de que el derecho tiene un lugar ineludible en el orden divino del mundo, no se cansa de proclamar que es imposible pasar por encima del derecho, porque, en definitiva, éste sale siempre triunfante. Pronto o tarde viene el castigo y sobreviene la necesaria compensación cuando la *hybris* humana ha traspasado los límites.[33]

[31] Tucídides, *Guerra del Peloponeso,* Madrid, Aguilar, p. 1044.
[32] R. Graves, *Los mitos griegos*, vol. 1, Alianza, p. 152.
[33] Werner Jaeger, *Paideia,* México, FCE, 1996, p. 141.

Diké equivale a dar a cada cual lo debido, equivale a la impartición de la justicia. Aristóteles se refiere a ella como una virtud ética; en este sentido, *Diké* se deja ver como el vínculo que une al *kratos* con el *ethos,* es el elemento que cohesiona a la comunidad y genera el espacio de lo político. La fortaleza de la antigua *polis* residía en ese culto religioso a la justicia, la cual se convirtió en la virtud por excelencia.

La divina *Diké* significa también derecho, ley e igualdad. En un principio la administración de la justicia había sido impartida por los nobles, sin leyes escritas, conforme a la tradición; mas cuando vino el enriquecimiento y la corrupción de éstos, surgió como consecuencia el derecho escrito, un nuevo criterio de lo justo y lo injusto, donde la ciudadanía participa por igual en la distribución de los cargos públicos, donde se considera iguales a los nobles y al pueblo.

La ley escrita se convertiría en el alma de la *polis.* "El pueblo debe luchar tanto por sus fronteras como por sus murallas," dice Heráclito. La diosa justicia, *Diké,* regía la vida ciudadana y articulaba las relaciones sociales y políticas de la antigua Grecia.

"Estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre," dice Salustio en *De los dioses y el mundo.* Y justo porque no ocurrieron y porque son siempre, quizá haya llegado el momento de apelar a la divina *Diké,* y bajo la égida de *Diké,* redefinir, reconstruir, el espacio de lo político para que lo despótico no termine por anularlo.

LA POLÍTICA Y EL OLVIDO DEL CONTINENTE ÉTICO

Francisco Piñón Gaytán*

1 Las crisis no se improvisan: ni las económicas ni las políticas ni las intelectuales. El hombre, al constituir un ser histórico, conforma y crea también una sociedad histórica. El tejido social, con su multitud de urdimbres ideológicas que hacen posible el devenir y en éste la *forma mentis*, las luchas ideológicas, se tornan vitales; con raíces en el pasado, hacen posible su supervivencia y su plausible y posible regeneración. Por eso, pensar en las crisis del mundo moderno es, al mismo tiempo, pensar y rastrear las crisis del mundo antiguo y, específicamente, las crisis de los diferentes *humanismos* éticos que el mundo ha conocido. Se trata, pues, de plantear la relación entre ética y fenomenología política.

Pero la eticidad no ha sido palabra unívoca, ni ha expresado una única visión de lo que es o debe ser el hombre. En este sentido hay tantas clases de humanismos éticos como diferentes nociones o ideas del hombre se tengan.

La idea del hombre, con toda su problematicidad, arranca de la filosofía de los griegos. Ellos, los que, según el historiador Burckhardt, son nuestros padres, que en el lenguaje sistematizaron una filosofía y una técnica de *las cosas humanas* y, por lo tanto, de sus *significados* para el hombre mismo, ya tenían una concepción del hombre y su *centralidad* en el *Cosmos*. Con la ética, como problema entre el deber y el ser, pusieron al hom-

* Doctor en filosofía. Profesor de tiempo completo en la UAM-I. Presidente del Centro de Estudios Antonio Gramsci.

bre frente a su destino, práctico y vital: fue el nacimiento de la *política* como *ciencia:* ¿cómo hacer una sociedad para el hombre?, ¿cómo conciliar lo universal con lo particular?, ¿cómo equilibrar lo privado con lo público?, ¿cómo hacer una síntesis de la ciencia del hombre (filosofía) con la ciencia *de las cosas del hombre* (técnica)? Estos dilemas ya estaban planteados, al menos esencialmente. Encerraban un tipo particular de humanismo, que no necesariamente era el único ni el mejor. Pero ese humanismo, con toda su dosis de racionalidad y cientificidad, es el que se irá desarrollando y consolidando, en diversas acepciones, a lo largo de la historia.

Ética y fenomenología política son dos conceptos inseparables de la reflexión filosófico-política. Es decir, la filosofía política comenzó, en los inicios de la cultura occidental, con una temática en el terreno de la *eticidad*, *i.e.*, una fenomenología histórica en donde parecía imperativo la búsqueda o la creación de una *normatividad:* un intento no sólo por iluminar los caminos del escenario humano, sino por construir un sistema de valores, aunque fuese rudimentario, y en éste, con toda claridad, la idea del *deber ser* como piedra angular de una "historia" que empieza. Me estoy refiriendo al pensamiento mítico de la Grecia arcaica. La "norma", como idea del primer fenómeno del *derecho*, no era fruto de una racionalidad depurada sino *mítica*, ya que la idea del derecho no era sino la forma de la diosa *Diké*, la hija de *Zeus* y *Themistes*, que bajaba a la tierra para enseñar a los hombres a luchar contra *hybris*, uno de los primeros nombres del reino del mal. Los hombres, en estos antiguos poemas, ya tenían una *norma*, cosmo-histórica, de comportamiento: los hombres tendrán que regirse por la razón, porque a ellos "les conviene la justicia, el más alto de los bienes".[1] Era éste, pues, el mandato de *Zeus*: convenir la creación de una norma ética, cósmica, que implicaba una subsiguiente aplicación política, *i.e.*, copiar ese mismo orden en una *polis* donde debe resplandecer la ley, creadora de un orden; donde esa misma ley sea, como afirmaba Platón, "señor de los señores", y donde florezca "la dicha y prosperidad que los dio-

[1] Hesíodo, *La teogonía,* Buenos Aires, Shapire, 1943, p. 78.

ses otorgan a los Estados".[2] Creo que en esta primera lección política platónica encontramos, también, la subsiguiente conexión ética que nos brindó la escuela de la Hélade: la fenomenología política ya tenía en el pensamiento griego el antídoto para *Trasímaco*. La *teoría política* que Platón y Aristóteles legarían a Occidente tendría como subtítulo, al mismo tiempo, una "*teoría de las virtudes*". No fue casual, entonces, que por algo la *Némesis* aristotélica *(el horror al mal y a la injusticia)* vivificara a la cultura ético-política de la posteridad. Sería una ética no tanto fruto de la razón, entendida como "ciencia", sino de aquella otra que se tiene que *practicar* como si fuese una *virtud.*[3]

Sin embargo, el humanismo griego no nació en la quietud intelectual o en el *mejor* de los mundos posibles. Se nutrió y se generó en y por medio de las crisis de las mentalidades griegas. La cultura de Occidente es hija de una crisis que ya se antojaba universal. Por ejemplo, después de la caída de la *polis*, bajo la monarquía de los *diacólogos*, los griegos *criticaban* y *disentían* de un *poder* que ya no era *democrático* (si es que una vez lo hubo), a no ser en los sueños de Otanes en discusión con Megabizo y Darío, como lo consigna Heródoto. El gobierno del ilustre Pericles no era democrático sino de nombre, según nos lo narra Tucídides. Y es precisamente en esta época griega donde colocamos las raíces históricas de una crisis de la cultura occidental. No es válido solamente abarcarla, circunscribirla, remitirla a la complejidad del desarrollo social, sino a las particularidades de una concepción del hombre y de lo humano en la mentalidad griega. E. R. Dodds, en su libro *Los griegos y la irracionalidad,*[4] ya nos hablaba en uno de sus capítulos de "el cansancio de la libertad". Es el diagnóstico de una Grecia que, después de la época del *Iluminismo* del siglo VI a.C., y después de haber pasado del mito a la ciencia, cayó en un periodo de decadencia espiritual e intelectual que Dodds describe acertadamente como un retorno a lo irracional.[5] Tal vez este primi-

[2] Platón, *Las leyes,* a 55.

[3] Aristóteles, *Ética nicomaquea,* X, 9, 1180 a 30.

[4] Madrid, Alianza Editorial.

[5] En Herald Holton, "Modernitá e Antiscienza", *Scienza Societá*, núm. 56, mayo-agosto, 1993, p. 9.

tivo fenómeno cultural, proseguido en la Edad Moderna y ampliado con el descubrimiento del método científico, será el mismo que Spengler ha dado en nombrar *la decadencia de Occidente*.

Después de la época homérica, el *Iluminismo griego* fue descrito como el tránsito del pensamiento mitológico al pensamiento racional, pero precisamente al término del gobierno de Pericles llega la decadencia. El mundo griego empieza a contemplar todo género de síntomas y prácticas mitológicas en donde lo "irracional" era lo que imperaba. Posteriormente, el mismo Aristóteles ¿no cayó en una *lógica formal*, ciertamente lejos de las veleidades del *régimen mejor* de Hipódamo, pero sí prisionero de una *concepción formal* del mundo, muy lejos de la *lógica crítica* de un platonismo que propugnaba un idealismo ético? Tal vez esto motivaría que el mismo Aristóteles, después de la Guerra del Peloponeso, entre las guerras de ricos y pobres, escribiera su *Política*, pero ya con una fuerte dosis ética en orden de alimentar precisamente las formas de la política y vivificar los antiguos sueños de la *isonomía griega*. La fenomenología política iba descubriendo su continente ético, que ya no era meramente crónico, sino aplicado a la *convivencia* humana, a la *polis* donde se mezclaban un conjunto de *virtudes* necesarias para la *vida feliz*, aun cuando todavía no se descubría el reino de la *subjetividad.* Ya se detectaba, sin embargo, la *fragilidad* de la existencia comunitaria.

A propósito de esta primera toma de conciencia en la literatura occidental, recordemos que Platón, antes de Aristóteles, ya nos daba cuenta del vértigo de la *existencia humana* en los inicios de su famosa Carta VII. Y Sócrates, bebiendo la cicuta, ¿no es el mejor ejemplo de una filosofía que, al no poder cambiar el mundo, se empieza a refugiar dentro de sí misma? Parte del *sentido espiritual* del Occidente cristiano tal vez se puede explicar también por esa concepción *intimista* que reacciona contra la fuerza y el ejército en una Grecia que, por otro lado, pugnaba loablemente por construir una pretendida *ciencia pura*. Creo que en la misma racionalidad griega, como ya lo detectara Nietzsche, comenzaban ciertos acentos de una *ciencia* que podía convertir a la *técnica* en un *tecnos* no precisamente hu-

mano, y que tendría que oponerse a esa misma racionalidad griega —y posteriormente cristiana— que hablaba de *virtudes políticas* y *morales* en donde el principio de *justicia* ocupaba un lugar central. Al menos *doctrinariamente*.

La —o una de las— crisis del mundo moderno se origina o se fundamenta, por lo tanto, en ese dualismo y racionalismo griegos, en esa dicotomía, a veces maniquea, del hombre-universo, alma-cuerpo, del pensamiento helenístico. Esa crisis era fundamental para *el objeto* de su filosofía. Al diagnosticarla *hicieron* su política. La legaron al Occidente europeo y nosotros no hicimos sino "racionalizarla". Nuestras fenomenologías vienen de allá.

Pero esta crisis del primer *Renacimiento* de la cultura de Occidente fue también una primera crisis del primitivo humanismo, y es, esencial y fundamentalmente, la crisis del humanismo moderno. El hombre todavía no se ha encontrado en paz y en equilibrio en su propio mundo y en el mundo que él ha contribuido a crear; desequilibrio que el hombre mismo ha detectado por medio de una *racionalización* que, históricamente, se ha formado a partir de la conciencia griega. Por supuesto que no afirmamos que sea la misma crisis, por la sencilla razón de que no es hoy la misma *conciencia*. Los tiempos modernos son más complejos y, por lo mismo, tal vez más complicados en su análisis. Pero los griegos ya detectaban la problematicidad ante la *existencia* y tenían la misma *actitud* ante el mundo y el hombre. Ya era una conciencia de corte racionalista, ante los medios y los fines, y por lo tanto ya en aquel tiempo se podía afirmar el juicio que Marcuse daba de la sociedad industrial moderna: que lo racional de la sociedad subvertía la misma idea de razón.[6] Es la "irracional racionalidad" de la que nos hablaba el filósofo alemán, ínsita en la modernidad de la sociedad tecnológica. Aquí el "humanismo", el grecolatino de tintes cristianos, empezaba a perderse. La política, vuelta *secular*, no haría sino marginar ese lado *ontológico* de la ética tradicional.

Éste es, a mi juicio, el drama y la crisis sustancial del humanismo moderno. El hombre sigue *perdido* y *alienado* en un

[6] H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, 1969, p. 194.

mundo que le es todavía extraño, porque, a pesar de los instrumentos de dominación, el hombre es el *dominado* por sus propios productos. Ya no es tan sólo un estado de naturaleza en la que el paisaje sea el *homo homini lupus,* sino que los mismos *productos* del hombre, sus propias creaciones, se enfrentan y contradicen y niegan la misma *humanidad* del ser del hombre. Se trata, pues, de esa eterna crisis en la que se ha debatido la historia humana y que se ha diagnosticado por el pensamiento agustiniano a partir del siglo IV. Es la misma crisis del humanismo moderno que se ha debatido, desde Maquiavelo y Grocio, entre *ley, derecho y fuerza,* o entre racionalidad y eticidad, y entre ciencia, cientificidad y libertad. Es el conflicto entre los ideales científicos de Hobbes y su misma concepción "científica" del poder dentro de su visión mecanicista. Es la lucha entre los diversos "humanismos" renacentistas de un Maquiavelo, un Guicciardini, un Andreuccio da Perugia, un Petrarca, un Lorenzo de Médicis, o aquellos otros que enarbolaban la *doctrina Christi,* como los de un Campanella, un Moro o un Erasmo de Rotterdam. Unos y otros representaban visiones contrarias y contrapuestas en relación no sólo con la *definición* del hombre, sino sobre todo con su específico *quehacer* en la temporalidad y mundanidad. En particular, eran diferentes sus posturas frente a la "trascendencia". La *centralidad* del hombre en el cosmos ya era entendida de diversa manera. Para unos el hombre era el "señor" de su mundo, aunque todavía tenía ligas con la divinidad y su misión consistía en recrear ese mundo que, al fin de cuentas, no era sino *imago Dei,* o sea, una expresión o imagen de Dios. Para otros, con el incipiente fenómeno de la secularización, en donde a veces la existencia de Dios empezaba a ser una simple hipótesis, el *problema del hombre* y, por consiguiente, de su humanismo, ocupaba el lugar central y casi único de las preocupaciones humanas y el único e importante *proyecto político;* era el nacimiento del mundo moderno y la oposición entre utopía y ciencia, entre cientificidad geométrico-matemática y eticidad tradicional. Aquí nacería, ya en términos modernos, la crisis y el conflicto del humanismo, una ciencia-técnica que comenzaba a hablar solamente con *figuras, números y movimientos* y un humanismo que empezaba

a medirse con el paradigma de la sola "cientificidad". La "política" recogería ese paradigma. Sería la "*forma*" *more geometrico-mecanica* con la cual Hobbes la revestiría.

La racionalidad de la cultura de Occidente pudo haber tenido una coherencia en sus medios o en sus instrumentos, pero no en sus fines. La racionalidad, que es la utilización de la ciencia y la tecnología, ha demostrado una absoluta arbitrariedad e inhumanidad real en los fines, en la praxis, como ya lo apuntaba años ha Karl Acham. También lo ratificó Ortega y Gasset cuando afirmaba que el pensamiento programático moderno "quedaba reducido a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos". La *"teología"* quedaba, así, reducida a mera utopía y principiaba lo fáctico, lo fenomenológico, lo puro empírico. Se marginaba, por lo mismo, el "reino de los fines", de los que hablaría Kant. La *política* se convertía, pues, en una *ciencia-técnica*.

Sin embargo, la tradición griega de la racionalidad, vía la interpretación renacentista de la *veritá effettuale de la cosa* maquiaveliana convertida posteriormente en *utilidad*, hizo posible el auge de la *ciencia-técnica*, de la industria, del optimismo liberal, y como fruto terminal surgió de ahí el moderno positivismo. Con él, el mundo ético comenzaría a declinar. Y comienza a declinar poque ya había comenzado el movimiento histórico en donde la *scienza nuova,* de Bruno y de Bacon, empezaba a develar los misterios de una naturaleza que se creía *encantada* y se comenzaba, por lo mismo, a escribir la *ciencia* de la *política* de otra manera: ya no era la *comunidad* antigua, aquella que tenía una normatividad y una eticidad regida por valores considerados universales, sino que ahora, con la entrada de la modernidad, el estudio de la política se volvía el estudio de *fuerzas, resortes* y *movimientos,* como el estudio de un *quantum*. Y ahí, obviamente, ya no habrá lugar para lo ético, lo metafísico, lo trascendental. Era la ciencia del *hombre natural*, estudiado *de una manera natural*. La *física social* reemplazaba la *moral*. La modernidad había violentado a la naturaleza convirtiendo las cosas en *objetos* y al hombre en un objeto más que tiene que ser *observado* y medido, y cuyo valor es, sobre todo, su *funcionalidad*. El hombre empezaba a volverse

unidimensional. Era un medio para otros medios. El hombre era su función, y empezaba a gestarse, dentro del Estado, el futuro "funcionario" que es, al mismo tiempo, un *especialista o un experto*. La *política* se volvía una *ciencia* de las cosas, de su *administración* política *como* "ciencia" que había seguido el mismo proceso de la filosofía *como* "ciencia", inaugurada por la filosofía fisicalista y mecánica de Hobbes.

2. Por otro lado, la modernidad, es cierto, nos enseñó la *ciencia nueva* de Vico, nos hizo descubrir los "infinitos mundos" de Copérnico y Giordano Bruno, la matemática y la física de Galileo, la mecánica política de Hobbes; y antes, el descubrimiento de los *resortes naturales* de los nuevos estados por el incomparable Maquiavelo. Sin embargo, esa modernidad no nos enseñó a impedir que esa *nueva ciencia* tratara de marginar la ética y la moral; más aún, con esa *secularización* se inició la sacralización del concepto de *veritá effetuale della cosa* de Maquiavelo, que más tarde se trocará por el de *utilidad* y dará a los teóricos del *optimismo* liberal su mejor paradigma para fundar ese *pragmatismo moderno* que alimentó los sueños y las teorías de una modernidad que, si bien ha sido hecha por el hombre, no ha tenido un "rostro humano".

La modernidad, o una de sus caras, nos deslumbró, ciertamente, con su *ciencia-técnica*, con esa *tecnología* que, como pensaran los fundadores alemanes de la "filosofía ingenieril" o de los "ingenieros", de tinte calvinista, no era sino el alargamiento de "las manos de Dios". Pero al mismo tiempo, esa modernidad encubría una interpretación del "método científico" que hacía de éste el único y exclusivo criterio de verdad y que el hombre mismo y su industria y su comercio fueran medidos tan sólo por el *cálculo*, la *medida* y, por supuesto, por el beneficio utilitario que mira solamente al propio lucro. Era obvio que, con este horizonte "cientificista" y "economicista", se erigiera el concepto de un *homo oeconomicus* para quien lo ético y lo moral, los valores de dignidad, de responsabilidad moral, de humanismo integral, le fueran "formalmente" ajenos. Se gestó así una cultura de la *dominación*, pero camuflada, mediatizada, convertida en "racionalidad modernizadora", la "irracional

racionalidad" de la que hablaba Marcuse. Un ogro económico cuyo poder es de tal naturaleza que logra, inclusive, maquillar sus tentáculos, que intenta conformar a su imagen y semejanza por medio del *marketing* consumista y seduce con su racionalidad cientificista; pero, también, cuyo control se reserva para muy pocas manos. Lo demás es máscara, *planeación organizacional* que puede darse el lujo de ofrecer una cara inclusive "democrática".

La modernidad conquistó, en su inicio, muchas tierras desconocidas; aun en nombre de una religión que se creía "evangélicamente" conquistadora y en este aspecto en contra de otra interpretación religiosa que predicaba la hermandad, la fraternidad y el sentido de la *comunidad*. La primera hizo posible la alianza *trono* y *altar*, política y Biblia; y ésta última, muy propia de la idiosincrasia norteamericana, afín a su pragmatismo político, juntó ética empresarial, política gobiernista y teología política. Los nombres de John Cotton, John Winthrop, William Staughton, Cotton Mather, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, precursores de los modernos Reinhold Niebhur, John Dewey, Walter Lippman, están vinculados con ese pragmatismo. La segunda escondía acentos liberadores y, por lo mismo, fue y es considerada "peligrosa" por los poderes establecidos, porque en su centro se encuentran la fraternidad y el sentido de comunidad realmente efectivos.

La modernidad trajo, pues, su propio *demonio interior*. Igual que la ciencia traía el suyo, su propio movimiento de eterno *continuum* galileano, tal y como Heidegger lo detectara al hablarnos de la esencia de la *técnica*. El progreso lineal, de una sola dimensión y sin capacidad de sufrir un movimiento que incluyese la distribución, orilló a la creación del gran poder económico que empezó a fracturar el antiguo concepto de *Estado-nación*. Ya antes, por cierto, había comenzado ese proceso de *secularización* que rompía la bella totalidad griega y fracturaba, también, el matrimonio entre el *logos helénico* y el *logos cristiano*, dando principio a la separación entre Dios y hombre, cielo y tierra, la *civitas Dei* ya alejada de la *civitas hominis*. Y el hombre, al quedarse solo con su mundo, como *dueño* y *señor*, consumando el mandato bíblico de "ganar el pan con el sudor

de su frente" (cosa que según Marx unos no han hecho), crearía una *ciencia política,* por obra de Maquiavelo, en donde comenzará a imperar la *efectividad* y los estados no serían sino *fuerzas naturales*. El hombre solo, ya sin sus dioses griegos y con el Dios cristiano principiando su *lejanía* (o *cercanía* en el mundo, según se trate de Spinoza, Leibniz y Hegel), comenzaría la elaboración de un mundo y una política *iusta propia principia*. El hombre ya se constituía en el centro del mundo, a pesar de que Copérnico paradójicamente lo hubiera expulsado a infinitos mundos. El mundo era *la casa del hombre* y tenía que recrearlo con su trabajo. La economía ya no era la simple *oikonomía, i.e.*, la *administración* de la casa o la *ciudad,* sino que pasaba a ser c*rematística*, es decir, *organización empresarial*. La *política,* por consiguiente, que había descubierto el lado *optimista* de la razón, cristalizaba en la práctica el principio de *utilidad* dejando la puerta abierta a todos los *utilitarismos.*

Se abrían sus horizontes "humanísticos", se afianzaba su naturalismo, se echaban los fundamentos de la *fisiocracia* y se construían, por lo mismo, los cimientos de una modernidad industrial que, con el optimismo de los filósofos de la Ilustración, echaban a rodar un mundo económico-industrial que, con su *racionalidad tecnológica,* se constituiría en ese nuevo Moloch de la modernidad. El capitalismo salió de esas entrañas. Su motor interior marginó a los innumerables individuos concretos. La seriación y modificación modernas dieron comienzo a otro tipo de crisis, ya criticadas por Kierkegaard y Nietzsche. El *Leviatán* económico ya estaba listo para que sus tentáculos intentasen la globalización, inclusive el *Estado-nación* había sido fundado con base en los *individuos privados*, no a partir de sus comunidades. El individuo se hallaba solo, a merced de las fuerzas del mercado. La política, aun la "representativa", no era sino *cobertura*. El *Leviatán* moderno ya estaba preparado para mediatizar y camuflar todos los movimientos disolventes mediante su moderna "racionalidad".

El comtismo y el posterior positivismo del siglo XIX fundamentaron todavía más la ideología optimista en el progreso científico. Para Comte, para quien la política era una física social, la ciencia era al mismo tiempo una ciencia de la sociedad

y una ciencia de la evolución. El individuo, al ser solamente una abstracción, está regido por unas supuestas leyes naturales, indefectibles y necesarias. El organismo social es lo que cuenta. Su *Cours de philosophie positive* y su *Systeme de politique positive* no harán sino expresar la creencia ilimitada en una ciencia convertida en religión y que maniata las conciencias de unos hombres, convertidos también en simples *números*, que concilian el *orden* y el *progreso*. La filosofía no incluye el problema de la libertad, ni la tensión de la existencia. Es una filosofía de la *Humanidad*, pero en abstracto. Los hombres concretos no son sino agregados que tienen que insertarse en el todo social. Es "el catolicismo sin cristianismo" en la gráfica definición del pensador francés Jean Lacroix. Es, además, la negación de aquel humanismo que ponía en el centro del quehacer social la cuestión de la justicia y el problema de la libertad. El positivismo del siglo XIX le quitaba al hombre sus mejores alas y sus sueños, sumergiéndolo en cambio en el mito cientificista. Lo ético y moral se encerraba o en la *utopía* o en una filosofía del lenguaje que los consideraba como palabras sin sentido. A la fenomenología de lo político no le quedaba otro horizonte sino el positivista.

Sin embargo, debemos situar históricamente el así llamado mito positivista. Entre los años 1800 y 1830 el método matemático imperará y se confundirá con la "investigación científica". Cuando Laplace, en 1825, publica su *Traité de mécanique céleste,* acompañado por los estudios de un Fresnel, de un Ampere, de un Carnot, el panorama del estatuto de la ciencia saldrá de los moldes, según ellos estrechos, de la mera empiria. La ciencia que antes manejaba solamente la observación, a partir de esos años, mediante las "matemáticas superiores", se abrirá a nuevos espacios interpretativos sobre la naturaleza y jerarquía de las ciencias y sus relaciones con la técnica, la economía y la política. Es el abrazo newtoniano entre la matematización y la investigación científica. De ahí partirá una específica y determinada "política de la ciencia".[7] Pero este

[7] Th. Kuhn, *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change,* Chicago, Chicago University Press, 1977, p. 61. (*La tensione essenziale,* Turín, Einaudi, 1985.)

"nuevo orden" no llegó, a no ser como una "filosofía de los ingenieros" demasiado simplista y monista que solamente abarcaba y se encerraba en una "visión de los científicos". El humanismo tradicional se perdía, la bella totalidad griega y el sentido de *comunidad* del cristianismo quedaban marginados. Empezaba una *secularización* eminentemente laica y cientificista. Lo ético era un *no-sentido*. Lo político se tornó *lo positivo-empírico*. La política, que ya desde Hobbes empezaba a ser *ciencia*, de aquí en adelante se volverá una fenomenología de *movimientos*, *i.e.*, de estudios de grupos de presión, sin connotaciones subjetivas trascendentales.

Saint-Simon, primero, y Comte, después, intentarán crear esa *física social* que, según ellos, curará los desórdenes y los males sociales, proporcionando nuevos fundamentos ideológicos al poder político. Saint-Simon especialmente, con su *Nouveau catéchisme,* delineará un tipo de *organización social* dirigido por los hombres de ciencia y los industriales. Esta reforma del saber, con características técnico-científicas, y que regulaba la vida de los individuos de manera "orgánica", en la práctica no era sino el soporte doctrinario de una forma de poder del *Directorio* y, desde luego, del modo en que fue consolidándose el autoritarismo de Napoleón. Pero ni el *Catéchisme des industriels* ni la "*Filosofía positiva*" pudieron reorganizar la sociedad en los términos de una nueva y mejor relación del hombre con la naturaleza o del hombre con la historia. La filosofía positiva no pudo descubrir esas "leyes de la naturaleza" que, supuestamente, eran "inmutables" y "necesarias" para intuir el futuro. La ciencia había simplificado, en teoría, la realidad; pero esta realidad ya se encontraba *fragmentada* desde mucho antes. Con la filosofía de Comte era imposible descifrar, a fin de cuentas, "las leyes lógicas del espíritu humano", ni de hecho se logró conseguir la reforma de la educación en cuanto a la unificación de las ciencias que produjese el bienestar social general.[8] El sueño de Comte de completar la obra de Bacon, Descartes y Galileo, con el fin de conseguir un "sistema

[8] A. Comte, *Cours de philosophie positive,* Y, Lec. I a., pp. 34-36 (véase *Corso di filosofía positiva,* Padua-Vicenza, 1967).

de ideas generales" que apagaran las "crisis revolucionarias que atormentan a los pueblos" no fue sino una más de las quimeras positivistas del siglo XIX.[9] El positivismo, con todo su entusiasmo por la exactitud científica y su consiguiente recurso a la "física social", tampoco pudo vencer el "egoísmo burgués", o sea, el *homo oeconomicus*. El "sentimiento social" tan celebrado por Comte no pudo prevalecer sobre la "actividad egoísta", y la "transformación social" no pudo, al fin de cuentas, suplantar a la *metánoia* cristiana.[10] Comte se quedó con su sueño: de que el positivismo, y no el catolicismo, solucionara, al fin, "la inmensa cuestión *social*".[11] El humanismo seguía, pues, pendiente. Por lo menos, aquel humanismo que suponía unir totalidad-universalidad con subjetividad-individualidad; o ese humanismo que no olvidaba ni la *persona* humana concreta ni, al mismo tiempo, esa persona-individuo que estaba ínsita en una comunidad de valores e ideales, es decir, de culturas comunitarias.

3. El mundo moderno que nació con el signo de lo "racional", pero también bajo y con el criterio del "cálculo" y la "medida", carecía de lo que le daría *sentido* y *equilibrio, identidad* y *ubicación: lo ético* y *lo moral*. Sabemos que a la "modernización" le ha antecedido una "lógica formal" que ha sido "la gran escuela de la unificación", en cuanto que ha podido ofrecer "el gran esquema de la calculabilidad del universo". A los siglos de la fe les han seguido los siglos de la "razón". Pero ha sido una "razón" a la que ya no le duele su pasado. Tal vez, como lo pensara W. Benjamin, porque "sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado". Un pasado que es citable, repasable, que se ha construido en muchos sentidos bajo una inspiración religiosa. Por el contrario, la modernidad y su ciencia, tratando de huir de todos los paraísos perdidos y con el fenómeno de la secularización, ha *sacralizado* una naturaleza, la ha dominado y descrito, como se describe y domina

[9] *Ibid.*, p. 39.

[10] A. Comte, "Système de politique positive", en *Oeuvres D'Comte,* vol. VII, París, Éditions Antropos, 1968, p. 360.

[11] *Ibid.*, pp. 361-362.

una *máquina*. Pero, al hacerlo, el hombre se ha convertido él mismo en una especie de máquina, un *ente natural,* fisiológica y psicológicamente idéntico a una máquina, que es medible, cuantificable, sopesable. Por algo Hume, siguiendo las huellas de Galileo, concebía a la naturaleza como una máquina perfecta. Pero es una máquina en donde la libertad también se ha perdido. O mejor, se ha vuelto "calculable", utilizable, en orden a una sistematización de tipo comercial, apta al naciente capitalismo. La "cientificidad" y la "naturalización" que detectamos en la filosofía de la Ilustración empezaron a revelar los "misterios" del mundo. Le fueron quitando sus secretos y, según Weber, sus *encantos*. Tal vez, como afirman Horkheimer y Adorno, le han intentado también quitar su "angustia". Pero se ha hecho con una *racionalización* sin *pasiones,* a no ser aquellas paradigmáticas de las que hablaba Hobbes. Ha sido, pues, una secularización-racionalización en donde se ha fragmentado al hombre y, en sus formas religiosas, ya secularizadas y ritualizadas, se ha preparado la *forma mentis* en orden a una *disciplina,* corporal y espiritual, que el mundo industrial moderno necesitaba. Fue la continuación del *ora et labora* del monaquismo medieval y la construcción moderna del *homo faber*. Pero un *homo faber* que perdió ese viejo humanismo que vivía en una *totalidad* y tenía puntos de referencia en normas éticas trascendentales que le daban *identidad* y *significación;* todavía no llegaba ese "espíritu científico" que, en nombre de una fisicalidad y cientificidad, en realidad venía a fragmentar y dividir.

La cientificidad y la racionalización de la modernidad empezarán a borrar los contornos y las relaciones del hombre como un *sujeto* en la naturaleza, y será absorción del *objeto* en la *función* la específica novedad de la moderna sociedad industrial. El hombre es su función y el papel que cumple es su funcionalidad en ese proceso transindividual y trasnacional que es la empresa del mundo y el Estado modernos. El poder, desnudo y violento, de las antiguas sociedades medievales y renacentistas, se ha revestido de nuevos ropajes, no menos violentos que los antiguos: el poder de la moderna sociedad técnica-industrial. Ante ella el hombre se pierde en un anonimato, en su

mecanización, en esa nueva autorregularización y segmentación que se produce en el mundo de la computación; sobre todo cuando los valores son la eficiencia y la productividad que ocultan poderes sumamente reales cuyos intereses niegan los altos valores del espíritu, sobre todo aquellos que se someten a la mera *empiria*. En esta sociedad tecnificada, el espíritu del hombre ya no irrumpe como dominador o creador, sino como objeto, también él, conquistado y dominado. La naturaleza, como la pensara Descartes, se ha vuelto una simple materia bruta, modelable y cambiable, en un proceso casi infinito de transformación, pero en sus instrumentos, no en sus fines. La ciencia, que tanto ha perseguido el *aeternum mobile* y que tanto se ha preocupado por definirlo ya desde Galileo, se ha topado con que ella es un perpetuo movimiento, un incesante abrir de puertas que llevan a otras puertas, pero en donde el hombre queda atrapado. Es la cárcel técnica y científica del hombre, en cuyo inmenso laberinto se ha perdido; es esa imagen de inmensa telaraña que nos ofrece la moderna sociedad industrial y en la cual, según Marcuse, el hombre se ha encerrado. El hombre, ciertamente, se ha vuelto un creador. Pero un creador que no admira, con amabilidad y humanismo, su obra creada. La *política,* también, se concibe como una "ideología" que sería vista como mera *ciencia fáctica,* como un mero instrumento de *control* o, incluso, de *consensos*.

El humanismo, global e integral, quedaba, por lo tanto, en mera utopía. Y los sueños e ideales del optimismo de la filosofía del progreso, en los albores del nacimiento de la ciencia moderna, no han sido sino otros tantos intentos por humanizar al hombre en una sociedad que, al olvidar el continente ético, no quedaba convertida sino en una *civitas hominis,* puramente secular, sin los viejos dioses griegos y con el espectro, siempre viviente, de los nuevos dioses de la modernidad: el hedonismo consumista, la persecución del beneficio a ultranza, la tecnología y la ciencia-técnica convertida en fetiche.

Lo ético, pues, dadas las crisis actuales, es el horizonte del momento. La nueva fenomenología política no puede seguir fragmentando la realidad humana. Creo que, una vez más, tenemos que recobrar el valor de una *eticidad* que rescate esos

continentes perdidos de *universalidad-totalidad* que se nos perdieron por el camino. O pensamos en términos de comunidad de *personas morales,* o caeremos de nuevo en el "aullar entre lobos" de una política cuyos conceptos de "interés general", "bien público", "políticas públicas", no son sino la mascarada de definidos *intereses privados*. ¿Cómo conciliar, pues, una ética de mercado, una individualización, subjetivización, con una racionalidad que no se convierta en un *deus ex machina* en donde no haya espacios para la libertad moral o para un efectivo bienestar comunitario? ¿Cómo, también, podemos lograr una ética comunitaria si perdemos la conciencia de que ésta se logra a partir de *valorar al sujeto-individuo moral* que forma parte de esa comunidad? ¿Y cómo lo podemos valorar si se marginan sus tradiciones, sus "significados" vitales (su tierra, su cielo y su mar)? No queda sino una relación dialéctica, pero a condición de que el sentido de *totalidad,* de *universalidad,* predomine sobre las partes, y que éstas no desaparezcan, sino que el *todo* tenga valor precisamente por el valor de sus *partes,* de sus *diferencias*. Sólo así evitaremos el *Leviatán* totalitario o la disgregación económico-social en donde unos pocos recogen lo que los muchos desparraman. Creo que los dilemas están abiertos en el nivel teórico. Pero la experiencia histórica encierra muy pocos caminos. Por lo menos *post festum*. La racionalidad, la realmente existente, hace mucho tiempo que perdió su inocencia.

EL RELATIVISMO POLÍTICO[1]

GERARDO ÁVALOS TENORIO[2]

En efecto, hombres diferentes ensalzan costumbres diversas, y lo que en unos es virtud merece la reprobación de otros; y también al contrario: unos llaman vicio lo que otros consideran virtud, a tenor de las pasiones que en ese momento tiren de ellos.

THOMAS HOBBES, *Behemoth*

Dios es la justa medida de todas las cosas, mucho más que un hombre, cualquiera que él sea.

PLATÓN, *Leyes*

1 La reflexión política en el presente ha quedado incardinada en el espacio demarcado por, al menos, tres condiciones: *a)* el capital que se despliega en una lógica global, que borra ciertas fronteras, crea otras nuevas, y asume nuevos contenidos en cuanto imperio; *b)* la recepción de este proceso en el plano del pensamiento expresada en variadas interpretaciones traducidas tanto en diagnósticos diversos como en toma de posiciones ético-políticas acusadamente diferentes; *c)* la revitalización del liberalismo como expresión ideológica do-

[1] Este trabajo es la reelaboración de la ponencia presentada en el seminario "Redefinir lo político", México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 30 de mayo de 2001. Agradezco los comentarios y críticas a una primera versión de este ensayo a Guillermo Almeyra, Claudia Jalife, Noemí Luján, Jaime Osorio y Rhina Roux.

[2] Politólogo. Profesor-investigador del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

minante, es decir, como denominador común de diversas prácticas políticas, tanto de las conservadoras como de las reformadoras, lo que ha supuesto el abandono y el desprestigio de cualquier tentativa de crítica radical del capitalismo, señalada como anacrónica, fundamentalista, intolerante, totalitaria, holista, etcétera.

La globalización, entendida como el proceso de despliegue desregulado de las actividades empresariales, tanto productivas como comerciales y financieras, ha desarticulado la configuración histórica socioestatal denominada "Estado de bienestar fordista". Ello ha significado la ruptura de la integración social no sólo en el plano delimitado de las sociedades estatal y nacionalmente organizadas, sino también en el terreno de las relaciones entre estados. Una nueva forma imperial se abre paso dramáticamente. La instauración de un nuevo modo de integración social aún no ha concluido, pero ya despuntan en el horizonte sus rasgos más generales: la competencia generalizada,[3] cuya lógica de integración se encuentra codificada en la teoría de la elección racional, y la conformación de lo que Carl Schmitt llamó agudamente los "grandes espacios" *(Grossräume)*.[4] Sin embargo, la integración social propulsada por la lógica del mercado y la formación de los grandes bloques económicos, han revelado su naturaleza claramente excluyente y a todas luces conflictiva. Esto no sorprende porque, como se sabe, no es el mercado sino la forma social (relación) "capital", como fundamento de los intercambios mercantiles, lo que sigue dominando la configuración social. El creciente desempleo mundial y las migraciones en masa desde el sur hacia Europa occidental y los Estados Unidos, son fenó-

[3] Véase Joachim Hirsch, *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, México, UAM-Xochimilco, 2001.

[4] Para Carl Schmitt, Leviatán ha muerto, es decir, la época estatal ha sido superada. En su lugar, tomando como modelo la doctrina Monroe de 1823, adviene la época del gran espacio *(Grossraum)*. Un gran espacio incluye naciones y pueblos diferentes y autónomos bajo un imperio que, para Schmitt, significa una potencia rectora y propulsora cuya idea política irradia en un espacio determinado. El principio de no intervención ya no opera de Estado a Estado sino sólo respecto de los grandes espacios entre sí. Véase Montserrat Herrero López, *El* nomos *y lo político: la filosofía política de Carl Schmit*, Navarra, Universidad de Navarra, 1997, pp. 342-356.

menos producidos por la propia dinámica interna del capital que, sin embargo, hacen un cortocircuito con las instituciones del socioestado fordista, que fue la forma del capitalismo del siglo XX. Por otra parte, la integración social prohijada por los acuerdos políticos propios de la configuración histórica socioestatal fordista ha concluido, y un aparato estatal desorientado oscila entre sus antiguas tareas y las nuevas y más amplias necesidades de valorización del capital.[5]

En este panorama, la política, definida en sus sentidos clásicos, parece haber perdido su lugar preeminente en la determinación de los asuntos públicos que pueden ser organizados de un modo o de otro sobre la base de la voluntad y la razón. La política espectáculo, cuyos actores básicos son los medios de comunicación de masas,[6] y la política reducida a los procesos electorales que hacen desplazar a la democracia de una forma de gobernar a un modo de legitimar,[7] han hecho declinar la figura del ciudadano como sujeto activo y autónomo que racionalmente escoge entre diversas opciones posibles el camino a seguir. Las fuerzas motrices sistémicas parecen im-

[5] "...el Estado ha perdido gran parte de su capacidad para conformar una identidad común [...] El papel del Estado como garante de un bienestar general y de la justicia distributiva puede que sea, sin embargo, el que se ha visto más afectado por la mundialización [...] El Estado, como una novedosa Penélope, se ve obligado ahora a destejer el abrigo que tan costosamente había elaborado para proteger a la sociedad frente a las inclemencias del capitalismo. Desregulación, privatización, precariedad y movilidad en el empleo son algunos de los síntomas de esta nueva desnudez, que los Estados más activos tratan de compensar mediante la promoción de la innovación, la 'empleabilidad', las políticas sociales 'eficientes' y dirigidas a los más necesitados". Fernando Vallespín, *El futuro de la política*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 113-114.

[6] Este aspecto ha sido analizado por Giovanni Sartori, *Homo Videns. La sociedad teledirigida*, México, Taurus, trad. Ana Díaz Soler, 1999. Un estudio más profundo y referido sobre todo a América Latina es el de Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, México, Gustavo Gilli, 1987.

[7] La democracia genera problemas de gobernabilidad: tal fue la convicción de los teóricos de la Comisión Trilateral. Basta analizar someramente esta expresión para percatarse del cambio de sentido del concepto de democracia. La democracia deja de ser una forma de la gobernabilidad para convertirse en un factor ajeno al proceso gubernativo que requiere ser controlado, encarrilado o domesticado por su naturaleza disruptiva. *Ergo:* las fuerzas auténticamente gubernativas no se encuentran en los ciudadanos organizados democráticamente. Michael Crozier, Samuel P. Huntingnton y Joji Watanki, "Informe del Grupo Trilateral sobre la Gobernabilidad de la Democracia".

poner formas de comportamiento que reducen cada vez más los espacios de decisión autónoma. La acción en el sentido antiguo de *praxis* es sustituida cada vez más por conductas sistémicas.

Ahora bien, todos estos fenómenos característicos del mundo contemporáneo son susceptibles de ser captados y reconstruidos por el pensamiento de muy diversos modos. De hecho, el haberlos traído a cuento como marco de la reflexión política del presente es ya una elección que tiene que ver más con la sensibilidad y el interés ético que con una inexistente búsqueda de objetividad. En medio de las múltiples interpretaciones del presente, que verdaderamente se desencadenan en cascada, ha destacado en los últimos tiempos la concepción según la cual ha llegado a su fin no sólo una configuración histórica socioestatal (la del Estado de bienestar fordista) sino la modernidad misma y, más aún, toda la metafísica occidental. En efecto, el pensamiento posmoderno ha examinado los soportes de legitimidad tanto del discurso científico como de las instituciones sociales. En esas bases ha hallado relatos, narrativas o fábulas cuya nota característica es que a ellas no se les puede aplicar los mismos criterios que ellas legitiman. Frente a esto, Lyotard, por ejemplo, ha defendido la actitud de incredulidad respecto de los relatos y con ello ha sustentado la condición posmoderna en una suerte de escepticismo que expresa con el concepto de paralogía.[8] Por su parte, Gianni Vatimo ha sustentado su idea del fin de la modernidad en una recuperación creativa de Nietzsche y Heidegger para declarar el fin de la metafísica, no en el sentido de superación hegeliana *(die Aufhebung)* sino en el de *Verwindung* heideggeriana, es decir, en el sentido de haber superado una enfermedad y estar con-

[8] "El recurso a los grandes relatos está excluido; no se podría, pues, recurrir ni a la dialéctica del Espíritu ni tampoco a la emancipación de la humanidad para dar validez al discurso científico postmoderno. Pero [...] el 'pequeño relato' se mantiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa, y, desde luego, la ciencia. Por otra parte, el principio del consenso como criterio de validación parece también insuficiente." Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Barcelona, Planeta-Agostini (Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 18), trad. Mariano Antolín Rato, 1993, p. 127. La edición original francesa data de 1979.

valeciendo.[9] Este diagnóstico tiene muchas consecuencias, pero destaca la idea del fin de la occidentalización del mundo y la emergencia de lo múltiple, diverso, local, plural. Del sentido fuerte con el que la metafísica ha sustentado su discurso transitamos al sentido débil propio de la actitud posmoderna. Todo esto se traduce en lo que podríamos llamar un rebajamiento de las pretensiones tanto teóricas como prácticas, lo cual significa, en definitiva, el alejamiento prudente respecto de las grandes filosofías de la historia y también respecto de los grandes mitos en los que se sustentó el proyecto ilustrado. Así, el presente parece ser el resultado de una radicalización del desencantamiento del mundo que ya estaba dentro del propio proyecto moderno, y que se representa en el fin de la utopía, en el fin del mito de la revolución y en el cuestionamiento mismo de la razón y del sujeto.[10] Así, la nuestra parece ser una época de conclusión, de cierre, de término, de fin o, si se quiere, de ocaso.[11] El ascenso de lo plural, lo diverso, lo local, lo pequeño, lo breve, la microhistoria, el microrrelato; el imperio del instante, de la diferencia, de lo otro en cuanto otro, son algunos de los aspectos que han alcanzado una relevancia notable como características de nuestra época. En este contexto ha emergido con especial fuerza el pensamiento pragmático de Richard Rorty que nos ha invitado a liberarnos "de la neurosis cartesiana inextricablemente unida a la búsqueda de la certeza [...] a la búsqueda de 'valores espirituales eternos' y de la aspiración de la filosofía académica, a saber, constituirse en el tribunal de la razón pura que dé respuesta al historicismo hegeliano".[12]

[9] "Con la exposición [...] del problema ser-tiempo, comienza la *Verwindung* de la metafísica: el ser se da ahora, según ya está anunciado en el nihilismo de Nietzsche, como algo que se desvanece y perece, no como algo que está (y esto desde Ser y tiempo) sino como algo que nace y muere." Gianni Vatimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Planeta-Agostini (Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 65), trad. Alberto L. Bixio, 1994, p. 56. La edición original italiana data de 1985.

[10] Véase María Dolores París, "La utopía de la modernidad y el mito de la razón", *Relaciones,* núms. 5-6, México, UAM-Xochimilco, 1991.

[11] Los corolarios de los dramáticos diagnósticos a los que nos hemos referido, pero expuestos no en la forma de conciencia trágica sino más bien de entremés ligero, son el libro de Jeremy Rifkin, *El fin del trabajo*, México, Paidós, trad. Guillermo Sánchez, 1996, y la expresión de Francis Fukuyama, "El fin de la historia".

[12] Richard Rorty, "Pragmatismo, relativismo e irracionalismo", en *id.*, *Conse-*

Desde este horizonte, puede entenderse que en el presente se haya renovado con singular fuerza el pluralismo, el multiculturalismo, los derechos humanos, el republicanismo, la democracia y la tolerancia como actitudes y valores supremos de una civilización avanzada. El sustento teórico y el dispositivo político de tales valores es el relativismo como una actitud intelectual imprescindible en las condiciones de la posmodernidad.

En este ensayo trato al relativismo en un sentido estrictamente ético-político. Quisiera, en primer lugar, rescatar su valor como actitud intelectual que funciona como catalizador para la comprensión del concepto de lo político. En segundo lugar me propongo mostrar la diferencia entre un relativismo conservador y un relativismo crítico. El primero les habla a los dominados y les dice que tienen que ser tolerantes, pacientes, racionales, y que deben abandonar toda tentación autoritaria; también les sugiere que sus valores políticos (por ejemplo, la igualdad) carecen de un sustento de Verdad, que a lo sumo son opiniones tan válidas como las de los otros, y que no tienen por qué imponerlas a todos de manera autocrática. El segundo, es decir, el relativismo crítico, se dirige también a los dominados pero les indica que los valores vigentes, aquellos que sustentan una sociedad y una autoridad política, no son resultado del despliegue de la Verdad en el mundo, sino un efecto de una particularidad universalizada; simultáneamente, asume el relativismo como una actitud ya no sólo intelectual sino práctica que permite la apertura al Otro dominado y/o excluido, lo cual permitiría dar una forma políticamente efectiva a la amistad solidaria antitotalitaria. De esta manera, la lucha contra el sistema totalizador encuentra en el relativismo un aliado y no un enemigo. De este modo, daré cuenta de que el relativismo sólo es posible si se sustenta en una fundamentación ética que incluya no sólo el respeto *(aidós)* al otro como actitud procedimental, sino ciertas virtudes como la temperancia, sensatez, moderación, mansedumbre y, sobre

---

cuencias del pragmatismo, Madrid, Tecnos, trad. José Miguel Esteban Cloquell, 1996, p. 242.

todo, la prudencia. Mi estrategia argumentativa será la siguiente: en primer término mostraré el modo en que se configuró el relativismo en el pensamiento occidental tomando como base la antigüedad griega y, posteriormente, la forma moderna en Hobbes. Después recuperaré el papel que desempeña el relativismo político en Weber y Oakeshott, y, finalmente, haré una reflexión general para fundamentar su utilidad y vigencia para una actitud que acompañaría políticamente a una ética de la dignidad y de la liberación.

2. Como en muchos otros casos, existen varios significados de la palabra relativismo. Simplificando al extremo, se puede decir que el relativismo, ubicado en un nivel epistemológico general, significa la convicción según la cual no existe un mundo objetivo del que el pensamiento haya de dar cuenta como si lo reflejara o lo retratara. Contra este realismo ingenuo, el relativismo indica que el mundo es una construcción del pensamiento. Por supuesto, es ésta una afirmación de todos los idealismos. Recientemente el "constructivismo" ha desarrollado esta manera de concebir las cosas.[13] Ahora bien: en el plano axiológico, el relativismo es una posición normativa y prescriptiva que niega la existencia de un valor universal al que se recurra para juzgar una acción moral, un mundo de la vida o una forma de gobierno. El relativismo cultural sostiene la validez relativa de todas las culturas expresadas en instituciones diversas y, sobre esta consideración, expone que no existen razones sólidas y suficientes para decidir cuál de ellas deba avalarse como superior o como la mejor. Del mismo modo, el relativismo moral descarta la existencia de un bien absoluto al que deba dirigirse la acción dotada de sentido moral. Antes bien, hace descansar "lo bueno" y "lo justo" en el *ethos* de cada pueblo y, en consecuencia, una acción debe ser considerada como buena y justa en relación con las costumbres, los hábitos, los rituales y, en fin, las formas de vida imperantes en cada universo cultural particular y específico. Lo bueno y lo justo, entonces, es lo que

[13] Ernst von Glasersfeld, "Despedida de la objetividad", en Paul Watzlawich y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa, trad. Cristóbal Piechocki, 1994. La edición original en alemán data de 1991.

debe hacerse de acuerdo con los imperativos que marca la propia forma de vida de cada pueblo.[14]

Estas consideraciones generales son suficientes para plantear lo que ha de significar el relativismo en el campo de lo político. Las instituciones políticas, su organización unitaria bajo la forma de una constitución y las acciones características del gobernar y del ser gobernado, deben ser juzgadas en el nivel axiológico y prescritas en el nivel normativo en función de los modos de ser de cada sociedad o cada pueblo. Sin embargo, como el espacio de lo político se caracteriza por las acciones humanas sobre los asuntos comunitarios o asociativos que pueden ser de distintos modos y no están regidos por la lógica de la necesidad,[15] y como, a decir de Hannah Arendt,[16] la política es la esfera más alta de la vida activa[17] caracterizada por la invención, la creación de lo nuevo, el riesgo y la apertura hacia lo inédito, entonces el relativismo en lo político adquiere una mayor complejidad porque desempeñaría un papel importante en la descripción del espacio de lo político, por

[14] Un tratamiento interesante de las tensiones que se producen entre el derecho y el Estado, por un lado, y la moral y el *ethos* de cada pueblo, por el otro, sobre la base del recurso al fundamento último para la determinación ética, se encuentra en Roberto J. Vernengo, "El relativismo cultural desde la moral y el derecho", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, UNAM/FCE, 1993.

[15] Como señaló Aristóteles, no todo lo humano es asunto de deliberación y elección: tales serán las características más precisas de la especificidad de la política. Véase Aristóteles, *Ética nicomaquea* III, 1112b, Madrid, Gredos, trad. Julio Pallí Bonet, pp. 186 y ss. Toda deliberación es una investigación: exige el concurso del razonamiento práctico para evitar el exceso o la carencia y poder estar en condiciones de elegir el justo medio, lo que significa que las pasiones no se reprimen sino que se gobiernan. Cuando se delibera bien y se elige bien se desarrolla la virtud. En este sentido amplio, ética y política se identifican. Sin embargo, el buen hombre y el buen ciudadano se distinguen, siempre según Aristóteles. Esto significa que no es necesario ser un "buen hombre" para ser un "buen ciudadano"; basta con que éste tenga opinión verdadera. Véase Aristóteles, *Política*, 1276b 4 y 1278b 18, Madrid, Gredos, trad. Manuela García Valdés, pp. 161 y 164.

[16] Hannah Arendt, *La condición humana*, trad., Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, 366 p.

[17] Es preciso advertir que Arendt contrasta la vida activa respecto de la vida contemplativa. Es una de sus tesis fundamentales. Esta diferenciación es válida en cierto sentido: cuando se trata de distinguir entre razón teórica y razón práctica. Sin embargo, conviene agregar que cuando se establece la diferencia entre la "vida activa" y la "vida pasiva" o pasional, la vida contemplativa queda incluida en la vida activa.

un lado, y desempeñaría un papel determinante en el plano normativo. No basta con cimentar a las instituciones políticas en las costumbres de los pueblos, porque si algo caracteriza a lo político es su artificialidad, es decir, su constitución como espacio de deliberación, decisión y ejecución de las normas a las que ha de someterse una comunidad ante una autoridad gubernativa. Y en ese espacio de lo político no sólo se reitera lo ya dado por la costumbre o por la lógica de la *poiesis* o producción, sino que se abren múltiples posibilidades para la acción en un sentido o en otro con el propósito de configurar la vida colectiva de los pueblos.

Ahora bien, no podemos soslayar que todo relativismo se enfrenta a una paradoja similar a aquella en la que incurre el mentiroso cuando sostiene "yo siempre miento". Quien indica que "todo es relativo" debe absolutizar su juicio, por lo menos esta vez. Sin embargo, cuando el relativista sostiene que en el espacio de lo político hay confrontación y armonización de sujetos diferentes que se resuelve no en función de quién tenga la verdad sino de la fuerza y habilidad necesarias para hacer aceptar por todos su horizonte de vida, o por lo menos su manera de presentar lo útil y lo necesario, entonces el relativismo adquiere una relevancia notable. En esta perspectiva, el relativismo se bifurca: el relativismo conservador se convierte en un dispositivo destinado a atemperar la lucha política porque la reubica, del terreno tradicional de la lucha de los dioses, al campo más dócil de confrontación por la validación de criterios normativos como fundamentos del orden político y estatal. Este relativismo conservador no sólo es ingenuo sino unilateral: ubica a la política sólo en su dimensión de acuerdo normativo resultado del diálogo y con ello soslaya otras tres dimensiones centrales de lo político, a saber: la expresada en la guerra, en la revolución y en el despliegue del imperio. En estas dimensiones la política sí es guerra de dioses.Y más: hay pueblos enteros para los que la política (en sus distintas dimensiones) es una cuestión de vida o muerte. El diálogo comunicativo al que invita el relativismo conservador se parece más a una reunión de té, galletas y juego de canasta de damas "civilizadas", que a la verdadera naturaleza del desacuerdo y

el acuerdo políticos, que han sido frecuentemente violentos y, a menudo, forzados. En contraste, el relativismo crítico se percata de que el orden establecido no es natural y eterno sino hobbesianamente relativo, es decir, que es resultado de la conversión de una particularidad en universalidad. En este sentido, el relativismo crítico es desacralizador: si alguien tiene el mando no es porque sea el poseedor de la verdad o la encarnación de un principio divino, trascendental o por derecho natural, sino porque ha logrado hacer aceptar su horizonte de vida, sus relatos, sus mitos, sus valores o sus criterios morales y estéticos como los más convenientes y útiles.

3. Entre las múltiples creaciones del espíritu griego antiguo destacaron dos fuentes para la formación del relativismo político. La primera fue la confección de un escepticismo epistemológico y la segunda una distinción entre *physis* y *nomos,* una de cuyas consecuencias fue la consideración de *nomos* como resultado de la convención. Estas dos fuentes se materializaron en el relativismo de los sofistas.

En efecto, el fundamento epistemológico para sostener el relativismo político se puede expresar en los términos del escepticismo presocrático: carecemos de garantía alguna para pensar lo verdadero absoluto. Demócrito sostuvo el carácter no confiable de la percepción sensible. "Hay dos formas de conocimiento —sostuvo—, una legítima y otra bastarda. A la clase bastarda pertenecen todas éstas: vista, oído, olfato, gusto, tacto. La otra es legítima y es distinta en naturaleza de la anterior." Sobre esta base, también señaló que "las cualidades perceptibles tales como el color o la dulzura son declaradas existentes por mera cortesía y su realidad es asunto de convención, mientras que lo que en verdad existe son los átomos y el vacío".[18] Por ello, para el filósofo presocrático, "conocer de verdad qué es cada cosa es un enigma". Anaxágoras, por poner otro ejemplo, detectó también la existencia de vaguedades en la percepción sensible. De esta desconfianza de las aparien-

[18] Citado en Edward Hussey, "La época de los sofistas", en A.V., *Los sofistas y Sócrates*, México, UAM-Iztapalapa, 1991, pp. 31-32.

cias y, entonces, de la percepción sensible como vía automática para conocer la verdad de las cosas, se desprendieron varias consecuencias que rebasaron el ámbito epistemológico. Podía ser, en efecto, que se concluyera escépticamente que conocer era imposible y que lo que pasaba por verdadero no era sino una *opinión dominante*. Por esta vía, Gorgias de Leontine arguyó: *a)* que nada es; *b)* que si algo es, no puede ser conocido; *c)* que si algo puede ser conocido, este conocimiento no puede ser comunicado. Este escepticismo imperó en los *Dissoi Logoi*, colección anónima de aforismos en los que se mostraba que "es posible argüir igualmente bien a favor y en contra de cualquier opinión".[19] Por lo demás, no necesariamente la desconfianza de las apariencias y de la percepción sensible llevaba al escepticismo epistemológico. Siguiendo a Solón, era dable conjeturar lo invisible por lo visible y, entonces, no asumir que todo era cuestión de opinión. Por esta vía transitaría, posteriormente, la reflexión platónica.

La segunda fuente para la constitución del relativismo político se desencadenó como una de las consecuencias de la distinción entre *physis* y *nomos*. La primera, traducida convencionalmente por "naturaleza", aludía en primer término a la totalidad de las cosas espontáneas cuya fecundidad emerge de sí misma; simultáneamente, en segundo lugar, se refería a la esencia de cada cosa. La palabra *nomos* tampoco era ajena a la ambigüedadAludía a la ley de un tipo necesario y no arbitrario, pero también hacía referencia a la costumbre, al uso aceptado y a la convención social. En este último sentido, brotaba la posibilidad de que *nomos* fuera considerada como el resultado de la confrontación de fuerzas, de ideas, de convicciones, en suma, como producto de la convención. De esta manera era posible concebir que mientras que la *physis* se regía por la lógica de la necesidad, *nomos* estaba atada a las convenciones humanas. En este contexto Alcmenón estableció una analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo político, analogía que presuponía

[19] *Ibid.*, p. 11.

> un contraste entre la acción natural de varios poderes abandonados a sí mismos y el armonizante efecto de la *Krasis* que los convierte en una mixtura orgánica. El inicio de un contraste tal puede ser trazado hacia atrás, más allá de Heráclito, hasta los poemas del legislador ateniense Solón en los primeros años del siglo VI, y también está implícito en la cosmología de Anaximandro, donde los opuestos en guerra son regulados y compensados mutuamente por una Justicia que les es a la vez externa y superior.[20]

El papel que debía cumplir la *krasis* en el mundo humano develaba el espacio de enlazamiento entre el gobierno y la ley, y entonces, quedaba abierto el interrogante acerca de cómo se establecía el orden en lo concerniente a la convivencia humana. Y es que *nomos* era susceptible de ser determinada por la convención y, entonces, más que la verdad teórica, la validez intersubjetiva era lo que se debía alcanzar para configurar el orden de la *polis*.

4. Así las cosas, sobre la base del escepticismo de la época, los sofistas, como profesores del arte de hablar, sobre todo Protágoras, Gorgias, Hipias y Antifón, sostuvieron una actitud relativista al tratar los asuntos humanos.

> La irreductible variedad del comportamiento y el carácter humanos fue aceptada y, por encima de todo, hubo una fe en la habilidad de la mente humana para superar casi todos los obstáculos vía la inteligencia, especialmente cuando la inteligencia se acumulaba y se organizaba en un cuerpo de investigación y conocimiento, como una *techné*.[21]

El arte de razonar, entonces, se convirtió en la gran aportación de los sofistas. Al desarrollar este arte, también fortalecieron con una actitud escéptica el relativismo en los más diversos campos. La *techné* de los sofistas estaba relacionada con el desarrollo de habilidades argumentativas para desplegar generosos discursos que podían tener diversas aplicacio-

[20] *Ibid.*, p. 31.
[21] *Ibid.*, p. 19.

nes. Uno de los sofistas más destacados, Antifón, quiso aplicar su técnica de la persuasión al tratamiento de las enfermedades de la mente; puso un salón para este propósito próximo a la plaza comercial de Corinto, donde anunciaba que podía curar tales enfermedades a través de los discursos. "Inquiriría sobre las causas [de las enfermedades] de sus pacientes y entonces les daría alivio. Pero decidió que esta *techné* estaba por debajo de él y tornó a su usual retórica..."[22] Pero el campo privilegiado de aplicación del arte de los sofistas fue, precisamente, el espacio donde razonar, persuadir, convencer, era lo determinante: la política, en efecto, pasó a constituirse en la esfera privilegiada donde la *techné* sofista podía tener una mayor repercusión.

Así

> Protágoras de Abdera, la figura más representativa de la época, expresó en términos conocidos una visión relativista del conocimiento, que influyó a la mayoría de sus contemporáneos. [...] El principio de su ensayo "Sobre los dioses" es característico: "Concerniente a los dioses, yo no tengo medios de saber ni si ellos existen o si no existen, ni qué clase de forma pueden tener; hay muchas razones por las cuales el conocimiento sobre este asunto no es posible, debido a la ausencia de evidencia y a la brevedad de la vida humana".[23]

Como vemos, Protágoras pone al descubierto razones fundamentales para adoptar el escepticismo, que se convierte en la base del relativismo: ausencia de evidencia y brevedad de la vida humana.

> Protágoras era el autor de un tratado titulado *La verdad*; en el principio de este tratado declara: "El hombre es la medida de todas las cosas: para las que son, medida de su ser; para las que no son, medida de su no ser". Esto quiere decir que el ser se reduce a la apariencia: no hay verdad fuera de la sensación y de la opinión. La idea vale para lo que sentimos, pero también para todos los juicios; para lo que es "bello y feo, justo e injusto, pío e

[22] Citado en Hussey, *op. cit.*, p. 26.
[23] *Ibid.*, p. 12.

> impío", nuestras apreciaciones son subjetivas y relativas; sólo valen para nosotros.[24]

En esta tesitura, para Protágoras todas las costumbres eran igualmente válidas, lo que quiere decir que todas eran igualmente arbitrarias. En consecuencia, la política era una confrontación argumentativa y pasaba a un primer plano como actividad sujeta a la variabilidad, pluralidad y contingencia. El mejor discurso, el mejor argumento, el eslabonamiento lógico más convincente, aunque no necesariamente el más verdadero, parecía ocupar un lugar central en la estructuración del ámbito de lo político.

> Políticamente, es la exigencia de democracia la consecuencia estricta del relativismo. Si el hombre es la medida de todas las cosas es él mismo quien debe determinar el Estado, su configuración, y es a él a quien le corresponde la elección del sistema político que ejercerá sobre él su dominio; y ya que no hay hombre que sea más hombre que otro cualquiera, cada uno debe participar en esta decisión en la misma medida. Sería infringir las reglas del juego deducir la pretensión de una verdad absoluta.[25]

5. El relativismo de los sofistas fue una de las respuestas a la cuestión acerca de cómo ha de organizarse el orden político de la ciudad. La otra respuesta fue aquella pergeñada por Platón, quien, desde el horizonte de su distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, pudo argumentar filosóficamente en favor de la idea del Estado justo como el verdadero fundamento y finalidad última de la organización social a través de la política regia. El extremo del argumento de los sofistas quedó representado en los *Diálogos* platónicos en las figuras de Trasímaco y Calicles, para quienes el orden justo era aquel que convenía al más fuerte y poderoso, y el arma más adecuada para imponerlo, el arte de persuadir: la retórica. De este modo, el relativismo de los sofistas se complementó con la visión se-

[24] Jacqueline de Romilly, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, trad. Pilar Giralt Gorina, 1997, p. 92.

[25] Klaus Adomeit y Cristina Hermida del Llano, *Filosofía del derecho y del Estado. De Sócrates a Séneca*, Madrid, Trotta, trads. Andrea Milde y Juan José Sánchez González, 1999, p. 20. La edición original alemana data de 1992.

gún la cual las normas que rigen el orden comunitario son el resultado de la fuerza y de la habilidad argumentativa. Desde entonces, el relativismo político se vinculó con el realismo. El extremo opuesto, el representado por Platón, asoció la política con el arte de gobernar en función de la justicia y el bien.

A esta contraposición dicotómica entre relativismo y absolutismo de la idea del bien, que derivó en la dicotomía realismo/utopismo, se agregó otra que expresaba la dificultad para comprender el proceso de determinación del orden comunitario. Se trata de la dicotomía formada por las respuestas posibles a la pregunta acerca de quiénes y por qué han de mandar y gobernar, es decir, determinar las normas constitutivas de la convivencia humana. El primer término de la dicotomía, que también hace referencia a Platón y el platonismo, fundó la idea de que el orden comunitario debía ser determinado por la sabiduría práctica del rey filósofo o bien por la prudencia de los políticos y los legisladores. A esta alternativa le podemos llamar la solución autocrática. En contraste, el otro término de la dicotomía connotaría la determinación de todos los afectados, los gobernados o el pueblo en su conjunto, de las normas que han de regirlos. Se trataría, para ponerle un nombre, de la solución *politeia*. Debe notarse que mientras la solución autocrática pone el énfasis en la finalidad benévola del arte de gobernar y deja en un plano subalterno el procedimiento, la solución *politeia* valora más el procedimiento de la participación de todos los involucrados y pone entre paréntesis la cuestión del bien y de la justicia. En estas condiciones es al menos posible pensar en una complementación de estos dos horizontes de comprensión de lo político: y es que el uno sin el otro empobrece y parcializa las potencialidades de la acción política.

En primer lugar, recuperar el relativismo de Protágoras no debe implicar hacer caso omiso de los argumentos de Platón. El fundador de la Academia otorga un lugar relevante a la figura del gran sofista en varios de sus diálogos. De hecho, dedica uno de ellos exclusivamente a una conversación acerca de si la virtud es enseñable entre Sócrates y Protágoras.[26] No es en

[26] Platón, *Protágoras,* México, UNAM, trad. Ute Schmidt Osmanczik, 1993.

ese diálogo, sin embargo, donde Platón resume y critica la posición del sofista de Abdera sino en otro cuyo tema fundamental es la teoría del conocimiento. En efecto, es en el *Teeteto* donde Platón acomete el tratamiento de las ideas de Protágoras y, en consecuencia, el lugar donde se estudia la cuestión del relativismo. Por eso, conviene detenerse un poco en la crítica de Platón, lo que nos ayudará a situar el relativismo en su justa dimensión.

Platón señala que el relativismo se aplica en primera instancia a la percepción: cada quien percibe las cosas de manera diferente. Empero, la percepción no es conocimiento: si lo fuera, carecería de sentido que el propio Protágoras enseñara algo:

> Si realmente para cada uno es verdad aquello que por la percepción le parece, y una persona no podrá juzgar mejor la sensación de otra, ni tampoco la opinión de uno, otro es capaz de ponderar con más capacidad si es verdadera o falsa, sino que, como con frecuencia ya se ha dicho, cada uno opina para sí solo que le es propio, y todo esto es para él lo recto y verdadero, en tal caso, amigo, ¿por qué realmente Protágoras es sabio, tanto que se cree maestro de los demás, y con razón lleva sus buenos dineros, pero nosotros somos ignorantes y debemos acudir a su escuela, esto cuando cada hombre es medida de su propia sabiduría [...] Pues intentar examinar y refutar las fantasías y las opiniones de los demás, que para cada uno son correctas, esto no anda muy lejos de una verborrea colosal, si *La Verdad* de Protágoras es sincera y no se las ha arreglado mintiendo desde lo profundo del libro.[27]

El relativismo, entonces, tiene un lugar epistemológico, pero no puede ser el fundamento del conocimiento, pues la percepción sensible varía en función de épocas, lugares y cultura, o inclusive de clases sociales y personas, pero si algo ha de ser el conocimiento ello se alcanza no con la mera percepción sino con un esfuerzo intelectual, lingüísticamente estructurado, que necesariamente queda puesto en el terreno universal. Es importante señalar que para Platón existen niveles del conocimiento: uno es el de la percepción sensible, pero existe tam-

[27] Platón, *Teeteto*, 161 d, Barcelona, Anthropos, trads. Manuel Balasch y Antonio Alegre, pp. 123-125.

bién el nivel de la opinión y el más alto que es el de la *episteme* o ciencia. El conocimiento que se necesita para la política no es de este último tipo: el rey filósofo no es el científico ni el sabio consumado, sino el amante de la sabiduría en eterna búsqueda de la verdad sin jamás alcanzarla. Lo que sí defiende Platón es la existencia de un gobernante que tenga el arte de medir y, en consecuencia, de enlazar lo diverso en una unidad armónica. ¿Para qué se requiere esa unidad armónica? Para estar bien, para vivir bien, en cuanto al cuerpo y, sobre todo, en cuanto al alma. Lo que se necesita para la política, según Platón, no es saber hablar para convencer, procedimentalmente diríamos hoy, sin contenidos, sino una cierta habilidad para conocer acerca de lo que se debe practicar en la organización de los estados. Es cierto que se necesita una virtud, o más bien un conjunto de virtudes específicamente políticas que son la templanza, la valentía, la moderación y, sobre todo, la sensatez y la prudencia. Estas virtudes no son *episteme*: "...no podrá ser la ciencia una guía en las actividades políticas [...] Luego no es por ningún saber ni siendo sabios como dirigían los Estados los hombres tales como Temístocles [...] Por tanto, si no es por ciencia, lo que queda es por buena opinión. De ella hacen uso los hombres políticos para gobernar los Estados...".[28] Esta idea del fundador de la Academia se expone con claridad en *El político* y en *Las leyes*. De ahí que, la mera lectura de *La república* no sea suficiente para comprender la complejidad del argumento platónico acerca de lo político.

Así las cosas, y si seguimos el razonamiento de Platón, podríamos aducir que el relativismo juega un magro papel en lo epistemológico pero resultaría fundamental en la esfera política donde la opinión razonada desempeña una actuación fundamental. Si la política no es teoría ni producción sino acción, argumentar razonadamente en función de un fundamento en el que se confía o se cree, que sin duda está atravesado por la idea del bien, constituye la columna vertebral de los acuerdos acerca de la convivencia institucionalizada de los seres humanos. Vistas así las cosas, el relativismo estaría engastado

[28] Platón, *Menón*, en *id., El político, Critón, Menón*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, trad. Antonio Ruiz de Elvira, 1994, pp. 64-65.

en la propia disposición al diálogo comunicativo, que habla ya de la convicción ética de que el otro puede tener la razón. Protágoras con Platón y no contra Platón.

6. El nominalismo de Oxford fue una de las herramientas metodológicas de la filosofía política de Hobbes. Aquella escuela había sostenido que las representaciones confusas y desordenadas de la empiria eran organizadas mediante las operaciones lógico-lingüísticas del pensamiento abstracto. "La tesis de que los instrumentos lógicos no provienen de una cierta realidad ontológica, sino que son el producto del poder y la facultad de la mente del hombre, propia de la lógica occamista, es mantenida por Hobbes."[29] De este modo, el filósofo inglés concibe que la experiencia particular se articula con base en un esquema lógico-lingüístico arbitrario. Desde este horizonte filosófico, propone un esquema de comprensión del fenómeno estatal estructurado con tres conceptos, a saber; "estado de naturaleza", "pacto social", "estado civil". Está por demás insistir en que este esquema no se orienta a la descripción histórica de los orígenes del Estado, sino a la formulación de una hipótesis negativa acerca de la consistencia de los lazos sociales que dan forma y contenido a la vida estatal. El orden estatal, entonces, es comprendido como una convención articulada lingüísticamente. En consecuencia, esta vida estatal no depende de verdades científicas ni de la sabiduría de los gobernantes, sino de que las leyes, ordenanzas y normas de los soberanos sean asumidas por los gobernados como adecuadas, necesarias, justas, buenas y, entonces, dignas de ser obedecidas. La expresión más lacónica de este relativismo político hobbesiano se expone cuando hace el tratamiento de las distintas formas de gobierno. Para él, rompiendo con la tradición, no hay seis sino sólo tres formas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Que clásicamente hayan sido tratadas otras tres formas de gobierno obedece a un juicio de relatividad:

[29] Agustín González Gallego, *Hobbes o la racionalización del poder*, Barcelona, Universidad de Barcelona, s./f., p. 29.

> Existen otras denominaciones de gobierno, en las historias y libros de política: tales son, por ejemplo, la *tiranía* y la *oligarquía*. Pero éstos no son nombres de otras formas de gobierno, sino de las mismas formas mal interpretadas. En efecto, quienes están descontentos bajo la *monarquía* la denominan *tiranía*; a quienes les desagrada la *aristocracia* la llaman *oligarquía*; igualmente, quienes se encuentran agraviados bajo una *democracia* la llaman *anarquía*, que significa falta de gobierno.[30]

Las denominaciones negativas de los tres tipos de gobierno se deben, indica Hobbes en *El ciudadano*, a que

> los hombres acostumbran significar con los nombres no sólo las cosas sino a la vez las propias *pasiones*, como el *amor*, el *odio*, la *ira*, etc.; de donde resulta que lo que uno llama *democracia* otro lo llama *anarquía*; lo que uno llama *aristocracia*, otro *oligarquía*, y al que uno llama *rey*, otro le llama *tirano*. Por eso con estos nombres no se designan formas distintas de gobierno sino *distintas opiniones* acerca del gobernante.[31]

Con esto, el filósofo inglés nos da indicaciones clave para comprender el sentido, importancia y utilidad del relativismo político. La actividad política, diremos interpretando las enseñanzas de Hobbes, es una confrontación lingüísticamente articulada por la legitimidad del mando en una asociación estatal. En ella no existen los juicios de valor absoluto sobre la bondad o la justicia sino, a lo sumo, opiniones devenidas hegemónicas con validez relativa en tanto se mantenga el orden, es decir, en tanto no estalle la guerra civil, la vuelta al estado de naturaleza donde la lucha de opiniones y de sentidos por las palabras se expresa de manera violenta, situación en que la palabra se trueca por el fusil y la elocuencia por la aniquilación del enemigo. De esta manera, concluye Hobbes lacónicamente, "no es la sabiduría sino la autoridad la que hace

[30] Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, trad. Manuel Sánchez Sarto, p. 151.

[31] Thomas Hobbes, *El ciudadano*, Madrid, Debate, trad. Joaquín Rodríguez Feo, 1993, p. 69.

una ley [...] No hay otra razón en las criaturas terrenas que la razón humana".[32]

Hay que admitir, con todo, que el relativismo de Hobbes contrasta notablemente con su iusnaturalismo. Visto con suficiente distancia, pareciera que el relativismo se erige como el extremo opuesto de la teoría del derecho natural. He ahí la fuente de la diferenciación entre el positivismo jurídico, más acorde con el relativismo, y el iusnaturalismo, más plegado con el principio axiomático absoluto. Sin embargo, en Hobbes se produce un punto de inflexión importante en la constitución discursiva de la política moderna. En efecto, él recupera las nociones tradicionales del derecho natural y de la ley natural pero las desprende "de su marco metafísico original" para situarlas

> en una perspectiva enteramente nueva, que en adelante sería decisiva para el desarrollo del iusnaturalismo moderno hasta Kant [...] Para empezar, despojó de toda connotación normativa la noción de derecho natural, y, vinculándola al impulso natural a la supervivencia, la concibió como una libertad de acción no sujeta a más barreras que las limitaciones empíricas derivadas del poder del actor en un marco circunstancial concreto [...] Y, además de ello, su punto de partida individualista, unido a una interpretación estrictamente instrumental de la razón, le condujo a interpretar la ley natural como un catálogo de consejos prudenciales al servicio de la autoconservación del individuo...[33]

Con estos procedimientos teóricos de Hobbes queda al descubierto que es posible compatibilizar el relativismo político con ciertos principios del derecho natural, por ejemplo el derecho a la vida o a la dignidad. La posición relativista se relativiza a sí misma y es capaz de tomar como punto de partida un principio axiomático.[34]

[32] Thomas Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, Madrid, Tecnos, trad. Miguel Ángel Rodilla, 1992, p. 6.

[33] Miguel Ángel Rodilla, "Estudio preliminar", en Thomas Hobbes, *ibid.*, p. XVI.

[34] Sin el cual, desde el punto de vista lógico, ni siquiera es posible enunciar *lo relativo*.

7. La Revolución Francesa de 1789 y la posterior época del Terror pusieron en evidencia que la política moderna se constituía con dos elementos no sólo diferentes sino contradictorios. En la veta abierta por esa contradicción en la entraña misma de la sociedad, la política y el Estado, comenzaron los esfuerzos de crítica de la razón, ya sea para hallar la conciliación anhelada, ya para hacer estallar el orden y la pretendida armonía. Marx, Nietzsche, Schopenhauer, Freud, Horkheimer y Adorno penetraron críticamente aquella veta. Ellos criticaron distintos aspectos de la razón totalitaria. Y sin embargo, el totalitarismo advino como una de las notas características del siglo XX. Frente a los estados totalitarios, Karl R. Popper y Hannah Arendt encontraron, cada uno por su lado, en la metafísica occidental, desde Platón, el núcleo de lo que se concretaría históricamente como organización totalitaria. En estas condiciones, el relativismo obtuvo votos a favor y una presencia vigorosa. A caballo entre los siglos XIX y XX, Max Weber entendió que la política era un terreno particularmente escarpado y comprendió que el medio específico de la política era la violencia y, en consecuencia, que quien se mete a la política tiene que habérselas con los demonios. En su afán de claridad, Weber distinguió entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, y consideró que la mejor política es la que se hace sobre la base del segundo tipo de ética:

> Quien quiera en general hacer política y, sobre todo, quien quiera hacer política como profesión, ha de tener conciencia de estas paradojas éticas y de su responsabilidad por lo que él mismo, bajo su presión, puede llegar a ser. Repito que quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder. Los grandes virtuosos del amor al prójimo y del bien acósmico, de Nazaret, de Asís o de los palacios reales de la India, no operaron con medios políticos, con el poder. Su reino "no era de este mundo", pese a que hayan tenido y tengan eficacia en él. [...] Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden cumplirse mediante la fuerza".[35]

[35] Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, trad. Francisco Rubio Llorente, 1981, pp. 173-174.

Por otra parte, pero en consonancia con Weber, Michael Oakeshott da cuenta de la existencia de dos tradiciones de pensamiento y de acción diferentes, dos "estilos", de gobernación en el mundo occidental moderno con base europea. Oakeshott llama "política de la fe" al primer estilo y "política del escepticismo" al segundo.

> La política de la fe busca la perfección humana precisamente porque no está presente y, además, cree que no dependemos ni necesitamos depender de la operación de la divina providencia para la salvación de la humanidad [...] La perfección para la salvación es algo que debe alcanzarse en este mundo [...] se cree que el gobierno es el agente principal del mejoramiento que habrá de culminar en la perfección. Por lo tanto, se entiende que la actividad gubernamental consiste en controlar y organizar las actividades de los hombres a fin de lograr su perfección".[36]

En contraste con la política de la fe, la del escepticismo

> entiende la gobernación como una actividad específica, y, en particular, como algo separado de la búsqueda de la perfección humana [...]; tiene sus raíces en la creencia radical de que la perfección humana es una ilusión o en la creencia menos radical de que sabemos demasiado poco de sus condiciones como para que resulte aconsejable concentrar nuestras energías en una sola dirección, asociando su búsqueda a la actividad del gobierno.[37]

Resulta más que evidente que el relativismo es un componente esencial del escepticismo, tal y como lo entiende Oakeshott. Así, el relativismo sería un ingrediente indispensable en la conformación de una actitud política que no renuncia al fundamento de una posición ética pero que por un lado se abre a la voz del otro,[38] y por otro se plantea limitadamente los ámbitos de reformas alcanzados por la vía política.

[36] Michael Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, FCE, trad. Eduardo L. Suárez, 1998, pp. 50 y 51.

[37] *Ibid.*, p. 59.

[38] Por ejemplo, a la interpelación del otro como acto de habla. Véase Enrique Dussel, "La razón del Otro. La 'interpelación' como acto-de-habla", en *id.*, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara, 1993.

8. Lo que hemos expuesto aquí a grandes rasgos es suficiente para percatarnos tanto de la gran continuidad histórica del relativismo político como de su utilidad y actualidad. Su vigencia es indudable. Su utilidad como dispositivo teórico y práctico radica sobre todo en que: *a)* cuestiona la fundamentación de todo fin, objetivo o propósito que se atribuya al orden político estatal; la necesaria idea del "bien" o de lo "justo" queda referida a aquello que los sujetos políticos sean capaces de asumir y expresar en circunstancias determinadas; *b)* como asume que en la política no hay una verdad preestablecida que haya que imponerse, cierra el paso al totalitarismo; *c)* permite el tránsito al realismo político, toda vez que no presupone la perfección ética de los sujetos políticos: el acento está puesto en la manera que estos sujetos pueden hacer aceptable su mundo de la vida, su horizonte de comprensión vital o inclusive sus intereses; *d)* representa una vía franca hacia la política procedimental, es decir, hacia la política que asume que lo importante en esta esfera es organizar la convivencia en la que todos puedan tener la posibilidad de expresar el sentido y la forma de concebir, no su interés particular, sino la relación entre el todo y la parte, el individuo y la asociación, su propia individualidad material y la estructura de la convivencia general. Ahora bien, es necesario no perder de vista que el relativismo en la política echa sus raíces necesariamente en una fundamentación ética cuya columna vertebral es el respeto al otro en cuanto otro. De ahí que el propio relativismo requiera la recuperación de la antigua tradición aristotélica de la ética de las virtudes, entre las que destaca la virtud política por excelencia que es la prudencia. Con esto queremos afirmar que no se puede ser relativista si no se tiene, al mismo tiempo, un supuesto ético acerca del bien político que, para decirlo con Aristóteles, hace referencia al tema de la justicia. Necesariamente se ha de tener un ideal del bien y de la justicia para que el relativismo pueda funcionar. Con ello queda claro que el relativismo, en cualquiera de sus formas, es la otra cara del absolutismo en la fundamentación de la acción política. El relativismo conservador, que tanto relieve ha adquirido en los años recientes, pretende ocultar su lado absolutista, aquel lado

ominoso que consiste en la naturalización y eternización de las relaciones de poder implícitas en el capital. En cambio, el relativismo crítico expone abiertamente su fundamento en la idea del bien y la justicia, y no deja pasar inadvertida la lógica de poder absoluto del capital. Este relativismo contribuye a revelar la cara despótica, tiránica y absolutista del llamado al pluralismo, el multiculturalismo, la tolerancia y la democracia, temas tan actuales y complejos que trataré en otra ocasión.

EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

JULIETA MARCONE

INTRODUCCIÓN

Acudir a Hegel para explicar el concepto de lo político podría parecer estéril o anacrónico a algunos pensadores contemporáneos, pues recurrentemente se ha denostado a este filósofo caracterizándolo como teórico de la Restauración y defensor del Estado prusiano. Sin embargo, en este trabajo nos hemos propuesto recurrir al autor de la *Fenomenología del espíritu* porque, a pesar de las críticas de las que ha sido objeto, consideramos que su filosofía nos ofrece muchos elementos para comprender y explicar los vericuetos de "lo político" en la modernidad.

En ninguna de sus obras Hegel definió "lo político" de manera explícita. No obstante, en mi opinión, no sólo es una temática subyacente en toda su obra, sino que además "lo político" constituye la piedra de toque de la filosofía hegeliana del espíritu. Tan es así que resulta innegable que sus *Principios de la filosofía del derecho*, que constituyen la exposición hegeliana más acabada en torno al espíritu objetivo, tratan ni más ni menos que de "lo político" y sus implicaciones (jurídicas, morales y éticas). Por eso aquí nos hemos dado a la tarea de seguir el hilo de la argumentación hegeliana acerca del espíritu objetivo, con el fin de comprender, interpretar y explicar el concepto hegeliano de lo político.

1. Empezaremos afirmando que para Hegel "lo político" constituye la *reconciliación* de la *particularidad* del individuo con la *universalidad* del mismo. Pero el término *reconciliación (Versöhnung)* no implica, en la filosofía hegeliana, la anulación de la individualidad, sino la *superación (Aufhebung)*[1] de la misma. O sea que la noción de *reconciliación* a la que nos referimos no constituye un estadio definitivo, sino un permanente proceso de construcción y reconstrucción de la universalidad desde la particularidad.

Hegel percibía en el pensamiento político liberal y en algunos estados de su época (que, en su opinión, más que estados eran pueblos que intentaban constituirse en estados)[2] una tendencia al atomismo y al particularismo que, desde su perspectiva, ponía en riesgo la solidez y la unidad de todo Estado-nación. Por eso proponía "[...] contra el espíritu particularista [...] un elemento totalmente nuevo: *lo político* [...]",[3] y planteaba construir, o en su caso reconstruir, "lo político" desde los cimientos de la universalidad.

Para Hegel "lo político" aludía necesariamente a una determinación *universal*, o sea, a la generalidad o a la comunidad entendida como una totalidad unificada. Pero aunque Hegel consideraba que "lo político" sólo se manifiesta *efectivamente* en la idea de la *reconciliación* de la *particularidad* con la *universalidad*, pensaba, no obstante, que esta universalidad concreta, que representa el Estado, solamente podía gestarse en la pluralidad conflictiva de la sociedad civil. Para él "lo político" debía constituirse como la *reconciliación* de lo conflictivo, mas no como la supresión absoluta del conflicto y, por ende, de la particularidad, como algunos suponen. En su opinión, la pretensión de anular la particularidad (tanto en la teoría como en la práctica) constituye una tentativa ingenua y utópica de aquellos que, desconociendo el devenir del espíritu (de la historia

[1] El término "superar" *(aufheben)* en la lengua alemana tiene un doble sentido. Señala Hegel que "...significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin [...] De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado". Véase Hegel, *Ciencia de la lógica*, 6a. ed., Buenos Aires, Solar, p. 138.

[2] Hegel, *Escritos políticos*, México, Universidad Autónoma de Puebla (UAP), *op. cit.*

[3] Hegel, *Escritos...*, *op. cit.*, p. 29.

universal), buscan volver al pasado tratando de transformar los modernos estados-nación a imagen y semejanza de la bella comunidad ética de los griegos.

La manifestación más acabada del concepto hegeliano de "lo político" lo constituye el momento de la reconciliación de la universalidad con la particularidad, cuya expresión concreta es el Estado. Sin embargo, este momento no es algo dado o presupuesto; es, por el contrario, resultado de un permanente proceso de construcción de la universalidad política que pasa necesariamente por el reconocimiento de la particularidad (manifiesta en la sociedad civil). Por eso nosotros decimos que para Hegel "lo político" consta de dos momentos constitutivos: la *reconciliación* (manifiesta en la universalidad concreta del Estado) y el *conflicto* (que se manifiesta en el conflictivo devenir de las particularidades que componen la sociedad civil).

Pero cabe destacar que el término *reconciliación (Versöhnung)* no se refiere, en la interpretación del filósofo alemán, a la supresión del conflicto,[4] sino al momento de su superación *(Aufhebung)*, que supone la negación, por supuesto, pero también la conservación (bajo otra forma), del extrañamiento. Como señala uno de sus intérpretes, Michael Hardimon:

> ...en contraste con "reconciliación", el término alemán *Versöhnung* tiene la fuerte connotación de ser un proceso de transformación. Cuando dos partes llegan a estar verdaderamente *versöhnt,* no mantienen su antigua relación sin ningún cambio. Llegan a estar *versöhnt* en tanto que cambian su conducta y sus actitudes en maneras fundamentales. Las partes que han logrado la *Versöhnung* no necesitan decidir que se van a entender; su entendimiento es, más bien, el resultado natural de que se encuentran en un estado nuevo, transformado. La unidad de su nueva relación puede describirse como "más alta" en el sentido de ser más flexible, compleja y estable que la unidad que la precedía.[5] Aun-

[4] Al respecto Michael Hardimon comenta: "La concepción de Hegel de la reconciliación es tal, pues, que se entiende a sí misma como conservando el conflicto en cierto nivel y superándolo en otro" (la traducción es mía). Michael O. Hardimon, *Hegels social philosophy. The project of reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 94.

[5] *Ibid.,* p. 85.

que la reconciliación *es* una actitud positiva —una actitud genuinamente positiva—, se trata de una actitud positiva que contiene en sí misma un momento de negatividad[6] [la traducción es mía].

Para Hegel el mundo moderno no puede dar marcha atrás y aspirar a constituirse en la bella totalidad ética de los griegos. En el mundo griego no existía la noción de individuo, por lo que tampoco existía la idea de pluralidad y, menos aún, la posibilidad de conflicto. Pero el nacimiento de la modernidad dio origen a la libertad subjetiva y a la individualidad. La unidad y la homogeneidad que caracterizaban al mundo griego se rompieron abruptamente con la emergencia de la pluralidad de individuos. Por eso el mundo moderno se caracteriza, en la opinión de Hegel, por el reconocimiento de la pluralidad y del carácter conflictivo del orden social.

Pero no se mal entienda: esto no significa que el filósofo alemán destaque o promueva la ausencia de un orden social. Al contrario. Hegel reivindica la existencia de un orden político pero, a diferencia de los griegos, lo reivindica sobre la base del reconocimiento de la pluralidad (y conflictividad) social. Con esto no quiero decir que para Hegel el Estado constituya un espacio conflictivo. Afirmar eso sería tergiversar el pensamiento del filósofo, pues resultan bastante contundentes sus afirmaciones en los escritos políticos sobre Würtmberg en el sentido de que un Estado sólo puede ser considerado como tal si la totalidad de sus integrantes persigue, en cuanto miembros del mismo (como ciudadanos: *citoyen*), el bien común. En sus propias palabras: "...un pueblo educado con una mentalidad particularista [es] un pueblo que, al margen de toda perspectiva política, se mantiene en un espíritu de mezquindad y egoísmo".[7] Por ello no debe caber la menor duda de que para Hegel el Estado no representa el momento del conflicto político, sino el de la reconciliación política.

No obstante, la reconciliación dada en el Estado no implica, en la interpretación hegeliana de "lo político", la anulación

[6] *Ibid.*, p. 91.
[7] Hegel, *Escritos...*, *op. cit.*, p. 30.

de la particularidad. Al contrario, ésta sigue siendo un momento constitutivo de lo político, pues la *universalidad* en que se concreta "lo político", el Estado, es resultado de un proceso necesariamente conflictivo que parte del *reconocimiento* de la *particularidad*, o mejor aún, de las particularidades que confluyen en la sociedad civil. Como señala Hardimon:

> No se puede llegar a estar verdaderamente reconciliado poniéndose lentes color de rosa; la reconciliación es, más bien, cuestión de aceptar el mundo social *como* un mundo que contiene problemas [...] Hegel sostiene que el conflicto es un componente integral de la reconciliación del mundo social[8] [la traducción es mía].

Por eso, en mi opinión, lejos de ser "un artífice del totalitarismo", Hegel es un filósofo que, aunque busca restaurar el sentido comunitario que imprimía la Grecia clásica a "lo político", busca también construir y reconstruir el espacio público, teniendo como principio la individualidad moderna, tal como se despliega en la esfera de la sociedad civil. Por ende, no debe confundirse la preocupación hegeliana por superar el atomismo y el particularismo de la sociedad moderna con la intención de suprimir de manera totalitaria la pluralidad y el carácter conflictivo propios de la sociedad civil.

Aunque la sociedad civil representa el momento conflictivo de "lo político", en ella comienzan a gestarse las primeras formas de la universalidad política. Y de no ser por su mediación (que implica el reconocimiento de la particularidad), el Estado perdería el carácter universal que reviste gracias a la legalidad, y devendría, a los ojos de Hegel, un inaceptable estado de guerra en el que todas las particularidades lucharían por representar, supuestamente, lo universal. Y de esta forma, como dijera Hobbes, el Estado se tornaría un *bellum omnium contra omnes*.

Por eso el filósofo de Stuttgart opta por acudir a las conclusiones de su *Ciencia de la lógica* para explicar en el ámbito del espíritu objetivo (de "lo político") la relación particularidad-universalidad. Extrapola así los presupuestos gnoseológicos

[8] Michael O. Hardimon, *op. cit.*, pp. 90 y 92.

de su *Lógica* a la esfera político-jurídica de la sociedad (al espíritu objetivo), del mismo modo como lo hace con las otras esferas de su sistema.[9] Por una parte, asocia el momento de la particularidad con los principios del individualismo y de la propiedad privada, característicos de la sociedad civil, y por la otra, el momento de la universalidad[10] con la expresión más acabada de la eticidad: el Estado.

La eticidad representa la *superación* tanto del derecho abstracto como de la moralidad.[11] La noción de "deber" puesta por el derecho abstracto alude exclusivamente al mutuo reconocimiento *universal* de las *personas*. La moralidad, por su parte, deriva el "deber" de la mera *particularidad* de la voluntad subjetiva (de los *sujetos*). En cambio, la eticidad reúne y supera ambos momentos (la objetividad y la subjetividad), pues tanto el derecho como la moralidad (que por sí mismos remiten tan sólo a la abstracción de las "personas" o de los "sujetos" mas no a la instancia concreta y universal que constituye la comunidad ética) alcanzan universalidad y efectividad *(Wirklichkeit)* en las leyes e instituciones, tradiciones y costumbres que identifican (sin provocar con ello la anulación de alguna de las partes) la *voluntad particular* con la *voluntad general*. Por eso Hegel considera que la eticidad representa el momento culminante

[9] "La clave de todo el sistema de Hegel es la Lógica, la cual establece un esquema para todas las demás ciencias filosóficas. Así que es en la Lógica donde debemos buscar el principio explicativo de la *Geistphilosophie* y la *Rechtsphilosophie*. Ahí encontramos desplegado en detalle el principio de identidad de los opuestos [...] Estas relaciones lógicas se repiten en la filosofía del espíritu, sólo que en un nivel más concreto" [la traducción es mía]. Errole E. Harris, "Hegels theory of political action", en Lawrence S. Stepelevich y David Lamb (eds.), *Hegel's philosophy of action*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1983, pp. 157 y 161.

[10] La particularidad constituye en la lógica hegeliana lo finito y lo empírico, mientras que la universalidad representa la verdadera infinitud. "La finitud es precisamente el límite puesto como límite, es la existencia puesta con la *destinación* de traspasar a su *ser-en-sí,* esto es de convertirse en infinita. La infinitud es la nada de lo finito, su *ser-en-sí* y su *deber ser,* pero es esto al mismo tiempo como reflejado en sí, como el deber ser llevado a cabo, como un ser que se refiere sólo a sí mismo, un ser completamente afirmativo." Hegel, *Ciencia...,* pp. 177-178. Dados los fines de este trabajo, no podemos extendernos en la explicación de la lógica hegeliana. Al respecto véase Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*, México, UAP, 1987.

[11] El espíritu objetivo se constituye por el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad. Esta última, a su vez, comprende la familia, la sociedad civil y el Estado.

en que se reconcilian las formas subjetiva y objetiva del *Ser*: el sujeto con la totalidad de la vida social.

En la eticidad el derecho deja de ser abstracto para volverse *hábito* y *costumbre* de los individuos que, por su parte, dejan de perseguir los dictados de su propia subjetividad (moral) para asumir *libremente* (en la forma de *costumbre reflexiva*) las leyes de la comunidad estatal.[12] En palabras de Hegel: "La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconsciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor".[13]

La eticidad es la expresión consciente de la *libertad subjetiva* que *sabe*, *quiere* y *actúa* acorde con el *bien viviente* que representa el principio organizativo y dinámico de una sociedad que se concreta en instituciones y leyes. La eticidad representa la autoconsciencia de la universalidad. En otras palabras, para Hegel la eticidad constituye el momento en que el individuo, en su calidad de miembro de una comunidad,[14] se asume *efectivamente* como parte de ella.

[12] En el derecho, la particularidad no es aún la particularidad del concepto, sino sólo la de la voluntad natural. Igualmente, desde el punto de vista de la moralidad, la autoconciencia no es aún conciencia espiritual. En ese ámbito sólo se trata del valor del sujeto, es decir que el sujeto que se determina por el bien frente al mal tiene todavía la forma del arbitrio. Aquí, en cambio, desde el punto de vista ético, la voluntad existe como voluntad del espíritu y tiene un contenido sustancial que le corresponde. Véase Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (en adelante FD), Madrid, Edhasa, 1988, § 151, p. 233.

[13] Hegel, FD, §142, p. 227.

[14] Hemos preferido emplear el término de *comunidad* en vez del de *asociación* para referirnos al Estado, pues Hegel criticaba tenazmente a todos aquellos que suponían que el Estado se constituía a partir de un pacto de asociación: "...en la época moderna ... la expresión 'contrato social' ha dado la impresión de implicar la falsa idea de que el concepto de contrato sea en verdad aplicable, en un Estado, a la relación entre el príncipe y los súbditos, entre gobierno y pueblo, y que las normas del *derecho privado* que provienen de la naturaleza de un pacto podrían, más aún debían, tener aquí su aplicación. Un breve momento de reflexión permite reconocer que el conjunto constituido por el príncipe y el súbdito, el gobierno y el pueblo, tiene por fundamento relaciones que constituyen una unidad originaria sustancial, mientras que por el contrario, en el contrato, se comienza por una idéntica indiferencia e independencia de las partes una frente a la otra; la unión que realizan entre ellos sobre alguna cosa es una relación contingente que proviene de la necesidad y del arbitrio subjetivo de ambos. Debe distinguirse esencialmente de tal relación contractual, la

En la modernidad el individuo no se identifica de manera espontánea e inmediata con las leyes e instituciones de su eticidad, como sucedía en el caso de los ciudadanos de la Grecia antigua. Aunque en sus escritos *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (1801) y *El sistema de la eticidad* (1802) Hegel aún sugiere restablecer la bella armonía griega en el mundo moderno —sin mediación alguna—, desde 1805-1806, años en que elabora su *Filosofía real*, sabe perfectamente que esto no es más que una quimera. La subjetividad es el "*principio superior* de *la época moderna*":[15]

> En la edad antigua la *bella* vida pública era la costumbre de todos; la belleza constituía la unidad inmediata de lo general y lo individual, una obra de arte, en la que ninguna parte se separa del todo [...] Pero no se daba un saber de la individualidad absoluto para sí mismo, este absoluto "ser en-sí".[16] [...] Tal es el *principio superior* de la *época moderna*, que los *antiguos*, que *Platón* no conociera.[17]

Hegel considera que la eticidad representa una *segunda naturaleza* del ser humano. No porque éste actúe "naturalmente" acorde con los principios reguladores y ordenadores de la eticidad, sino porque la eticidad sintetiza la libre subjetividad y la objetividad de la comunidad ética. En su opinión, los seres humanos, seres de voluntad, se identifican reflexivamente con su eticidad y la asumen como hábito porque se consideran reconocidos en la legalidad y las costumbres de su comunidad:

> En la *identidad* simple con la realidad de los individuos, lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como

---

totalidad realizada en el Estado, que es una relación objetiva, necesaria, independiente de lo arbitrario y de la voluntad; en sí y para sí es un deber del que dependen los derechos; por el contrario, en el contrato es lo arbitrario lo que concede a uno y otro ciertos derechos, de los cuales surgen determinados deberes", Hegel, *Escritos...*, p. 42.

[15] Hegel, *Filosofía real*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1984, p. 215.

[16] *Ibid.*, p. 215.

[17] *Idem*.

> *costumbre*.[18] El *hábito* de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en la forma de un mundo, el espíritu cuya sustancia es por primera vez como espíritu.[19]

La reconciliación del individuo con su comunidad supone, en la modernidad, un proceso de reflexión subjetiva que permite al individuo *saber* y *querer* conscientemente su *actuación* conforme a las leyes e instituciones de su propia comunidad. En el Estado moderno la ley no puede resultar extraña a los individuos pues éstos deben sentirse identificados y reconocidos en la universalidad de la misma, de lo contrario la ley se torna positiva, en el sentido hegeliano, o sea ajena a los ciudadanos,[20] y el Estado, carente de legitimidad, corre el riesgo de disolverse.

Por eso, desde la perspectiva hegeliana, la eticidad moderna posibilita que los individuos autónomos creen, conozcan y quieran por sí mismos las leyes e instituciones, las tradiciones y las costumbres propias de la comunidad en que nacen y se desarrollan. Con esto Hegel no sugiere la subsunción del individuo en la comunidad ni mucho menos. A su juicio, el devenir del espíritu universal (la historia humana) ha demostrado que el nacimiento de la individualidad moderna impide que el individuo se identifique, de manera *inmediata*, con su eticidad: el individuo sólo puede querer el mundo que conoce

[18] "La costumbre es lo que el derecho y la moral aún no son: espíritu". Hegel, FD, § 151, p. 233.

[19] Hegel, FD, § 151, p. 233.

[20] Desde sus escritos juveniles Hegel siempre deploró la "positividad" por el carácter impositivo y extraño a la autonomía de los sujetos. Al respecto señala Juanes: "Hegel forja el concepto de positividad para denunciar la relación de extrañamiento que caracteriza a la vida actual: Todos los extrañamientos: institucionales, vitales, políticos, culturales. Puede identificarse la positividad con la cosificación o enajenación del proceso cultural, nacido de la superación de la naturaleza, con aquello que producido por los hombres cobra la forma, no obstante, de lo establecido e inmutable. La positividad coincide, luego, con una especie de ley natural que se les impone a los individuos fatalmente [...] dando lugar a que toda acción se convierta en el efecto de una imposición exterior con la consiguiente pérdida de autonomía". Jorge Juanes, *Hegel o la divinización del Estado,* México, Joan Boldó i Climent, 1989, pp. 248-249.

y en el que a su vez él mismo se reconoce libre y reflexivamente. Por eso la relación ciudadano (individuo)-Estado se define como una *reconciliación* y no como una mera subsunción.

Pero cabe destacar que el momento de la reconciliación política entre el individuo (ciudadano) y el Estado supone necesariamente la *realización efectiva* de los tres momentos que componen la eticidad, o sea la familia, la sociedad civil y el Estado, no sólo uno de ellos.

En la familia, el espíritu ético inmediato consigue la unidad por medio del sentimiento; en la sociedad civil, el espíritu ético se extraña para fundar la unidad de los individuos independientes en las necesidades y en el interés; y, finalmente, en el Estado el espíritu ético se reconcilia consigo mismo por la identidad que los individuos libres sostienen con las leyes, instituciones y costumbres comunitarias en el espacio estatal. Pero esta reconciliación del individuo con el Estado no puede comprenderse sin la mediación[21] de la familia y de la sociedad civil. Más aún, el concepto hegeliano de "lo político", que, como ya hemos dicho, alcanza su punto culminante en la "realidad efectiva de la idea ética"[22] (el Estado), sólo puede explicarse desde sus dos momentos constitutivos: la particularidad y la universalidad.

Hegel considera que la particularidad del individuo sólo se manifiesta *efectivamente* en el seno de la sociedad civil, pues en ella se expresa la pluralidad de intereses y de preferencias de los individuos que, de alguna manera, se desprenden de los lazos familiares que forjan por medio del sentimiento, para insertarse en la lógica mercantil regida por el interés.

Sin embargo, la naturaleza "egoísta" de este vínculo lleva a Hegel a denominar este momento como la "disolución de la eticidad". Aunque resulta evidente que esa "disolución de la eticidad" es sólo aparente, pues el mismo filósofo alemán señala que en la sociedad civil instituciones como el mercado y las

[21] "La mediación (o tránsito recíproco de lo universal y lo particular) es el proceso que conduce a todo saber racional en oposición a una aprehensión inmediata (no mediada) de la verdad." J. E. Dotti, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983, p. 19.

[22] Hegel, FD, § 257, p. 318.

corporaciones (entre otras) permiten al individuo mediar entre su aspecto particular (en cuanto miembro de una familia) y su aspecto universal (en cuanto ciudadano de un Estado). No obstante, la mediación de la sociedad civil no consigue reconciliar a los individuos que integran el orden social de la misma forma en que lo hace el Estado. Pese a que la sociedad civil se compone de instituciones (tales como las corporaciones) que buscan mediar entre los intereses de los particulares asociados y los del Estado, lo cierto es que, aun así, la reconciliación dada en esta esfera resulta un tanto precaria comparada con la universalidad que presume el Estado. Pero aun así no podemos soslayar la importancia que tiene el concepto de sociedad civil para Hegel en su intento por demarcar los confines de "lo político".

Para el autor de la *Fenomenología del espíritu* "lo político" no puede reducirse a la reconciliación de los individuos en la comunidad estatal. Para él sería impensable (e incluso imposible en términos fácticos) que en la modernidad un Estado desconociera y anulara la individualidad. No se trata de que el Estado sea un simple garante de la propiedad y del bienestar de los individuos, como a los ojos de Hegel pretenden los liberales, pero tampoco de que el Estado subsuma a los individuos.

Por eso el filósofo de Stuttgart considera que la sociedad civil es una determinación absolutamente imprescindible para el Estado moderno: posibilita que los individuos se asocien, se organicen y manifiesten públicamente sus intereses y necesidades particulares a toda la comunidad estatal, con el fin de establecer acuerdos que permitan sostener y regular el orden social. De esta forma los individuos se sienten reconocidos jurídicamente (como personas) y políticamente (como ciudadanos) y, por ende, tienden a resolver sus conflictos particulares para preocuparse, en cuanto miembros del Estado, por el bien general.

Pero este momento previo al de la reconciliación estatal, que supone el conflicto entre particulares en el ámbito de la sociedad civil, también constituye para Hegel una de las determinaciones del concepto de "lo político". En otras palabras, para el filósofo alemán "lo político" no puede referirse única-

mente a la esfera estatal. La reconciliación que supone el Estado no es resultado de un salto cualitativo de un estadio a otro. Es más bien resultado de un proceso de construcción de consensos políticos que empiezan a gestarse en la sociedad civil (aunque sólo maduran totalmente en el Estado). La sociedad civil tiende a construir una primera forma de universalidad en la forma de la policía y de las corporaciones. Evidentemente la universalidad efectiva sólo se realiza en el Estado, pero estas primeras formas de lo político también tienden a reconciliar el orden social dividido por el sistema de necesidades (el mercado) y la búsqueda del beneficio particular.

Por eso, siguiendo las categorías gnoseológicas hegelianas, hemos decidido denominar este primer momento de "lo político", que se gesta en la sociedad civil, la *política del entendimiento*. Y el momento de la *efectiva reconciliación* de la particularidad del individuo con la universalidad de la esfera estatal, la *política de la razón*.

2. La sociedad civil representa, en la filosofía del espíritu, lo que el entendimiento constituye en la lógica hegeliana: el momento del aislamiento y la abstracción. Constituye la mediación entre la esfera privada de la familia y la vida pública estatal. En palabras de Hegel: "La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado".[23] En la sociedad civil los individuos atomizados se vinculan unos con otros a fin de satisfacer su necesidad *egoísta*; sin embargo, de esta manera no sólo satisfacen sus intereses particulares, sino que, además, generan las condiciones de una nueva forma de socialización que constituirá la base de la *universalidad* estatal.[24]

Pero no se mal interprete: Hegel está muy lejos de coincidir plenamente con los postulados del liberalismo y de la eco-

[23] Hegel , FD, § 182, p. 260.

[24] Los dos principios básicos de la sociedad civil son: el *egoísmo* (a partir del cual el *otro* tan sólo resulta un medio de "mi" satisfacción) y la *universalidad* (que, aunque no es el objetivo final de la acción de los particulares, alcanza cierto grado de desarrollo por la misma inercia de las relaciones de interdependencia personal que se construyen a partir de las necesidades egoístas).

nomía política inglesa pues, en su opinión, el *bienestar* de todos (resultado del desenvolvimiento de la sociedad civil) no es el *bien* de la comunidad; este último solamente se alcanza en el Estado, o sea, en la efectividad de la idea ética. Por eso, la sociedad civil no puede identificarse propiamente ni con la esfera pública ni con la esfera privada de la vida; más bien constituye la mediación entre lo público y lo privado, el permanente tránsito entre la familia y el Estado.

Hegel critica a aquellos que, en sus propias palabras, pretenden "...separar la vida civil y la vida política, dejando a ésta, por así decirlo, en el aire".[25] Porque como señala otro de sus intérpretes, Denis Rosenfield, en su estudio sobre la *Filosofía del derecho*, "...el sentido de la 'sociedad civil burguesa' consiste[...] en ser económica, civil y política a la vez".[26] Por eso decimos que, en su carácter de mediación, la sociedad civil guarda una determinación política, aunque sabemos que no por ello alcanza la reconciliación universal que se logra en el Estado.

La sociedad civil es el ámbito de la particularidad y de las relaciones económicas (representadas en el "sistema de necesidades"), pero también está constituida por una serie de instituciones (mediaciones) que permiten a las personas privadas relacionarse, no sólo como átomos, sino también como particulares que, aunque sea en la búsqueda de su propio beneficio, trascienden sus propios intereses para vincularse con otros (por medio de la administración de justicia, de la policía y de las corporaciones) y lograr así mejores resultados.

En mi opinión el concepto hegeliano de "lo político" no puede restringirse a la esfera estatal porque, sin la estructura corporativa y sin la organización que implica la policía en la esfera de la sociedad civil, el Estado quedaría "en el aire". Sin ellas, los individuos tendrían que someterse al interés general; o peor aún, ni siquiera existirían los fundamentos necesarios para constituir un Estado, pues como los ciudadanos no se sentirían reconocidos en él, éste carecería de legitimidad.

[25] Hegel, FD, § 303, p. 390.

[26] Denis Rosenfield, *Política y libertad. La estructura lógica de la filosofía del derecho de Hegel*, México, FCE, 1989, pp. 168-169.

Ahora bien, de lo anterior no se desprende que para Hegel la sociedad civil constituya una expresión acabada de la vida pública. Aunque en ella se gestan las primeras expresiones de "lo político", ello no basta para hacer de este concepto un sinónimo del Estado (como lo hicieron anteriormente distintas tradiciones de la filosofía política).[27] El Estado es lo único que representa la culminación de "lo político" porque sólo en él consiguen reconciliarse efectivamente la universalidad y la particularidad de los individuos. El individuo que forma parte de un Estado no sólo se sabe parte del mismo en cuanto persona (sujeto de derechos y deberes), sino que además se identifica con los fines que éste persigue porque sabe que el propio Estado posibilita el libre desenvolvimiento de la sociedad civil y, por ende, de su propia particularidad. Pero esto no significa que Hegel suscriba la interpretación contractualista del Estado, y que vea en el mismo el simple papel de garante y protector de los individuos (y sus bienes) frente a sus congéneres (como lo sugiere el liberalismo). En su opinión ello no expresa más que una confusión entre los conceptos de Estado y de sociedad civil. A la letra dice:

> Cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y es determinado con base en la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último [...] de lo que se desprende, además, que ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La *unión* como tal es ella misma el fin

[27] "...la gran tradición de la metafísica política de Aristóteles hasta Kant designaba al Estado como sociedad civil, puesto que la vida social en él [...] era política, y el *status politicus* de este mundo humano así constituido contenía el elemento propiamente 'económico' y 'social' en el estrato señorial-doméstico o estamental vinculados entre sí." Manfred Riedel, "El concepto de la 'sociedad civil' en Hegel y el problema de su origen histórico", en Emil Angehrn *et al., Estudios sobre la "Filosofía del Derecho de Hegel"*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 205. Véanse también Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE, 1986; Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985.

y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal.[28]

Para Hegel la pretensión contractualista de que individuos libres e iguales se asocian para integrar un orden social e instituir así un poder político es un error. En su opinión es incorrecto utilizar los conceptos y categorías del derecho privado para explicar la constitución del orden político. Considera además que la noción de "contrato social" contiene una contradicción lógica, pues aunque supone necesariamente el reconocimiento de una autoridad común por parte de los contratantes, pone a ésta como resultado y no como presupuesto. Por ello critica estas interpretaciones y plantea que lo que los contractualistas entienden por Estado no es más que lo que él define como sociedad civil: la manifestación del entendimiento en el ámbito de lo político. En el mismo sentido comenta Avineri:

> Lo que las teorías del contrato social llaman Estado no es, para Hegel, sino la sociedad civil, basada, por así decir, en las necesidades y una clase inferior de conocimiento, el entendimiento *[Verstand],* contrapuesta al nivel superior de conocimiento, que es la razón *[Vernunft],* la cual corresponde al Estado. En este contexto, "entendimiento" implica la habilidad cognoscitiva de capturar sólo la necesidad externa que mantiene a la gente unida, pero sin ser consciente de la razón inherente para eso. Esto se comprueba, por ejemplo, en el hecho de que la sociedad civil, si bien antecede al Estado en el orden lógico, depende en última instancia del propio Estado para existir y conservarse[29] [la traducción es mía].

La sociedad civil comprende, por una parte, el momento conflictivo de "lo político", en el que las particularidades aún permanecen aisladas, tal como sucede en el caso del entendimiento (en el plano gnoseológico) con las determinaciones abstractas; pero también se refiere a las mediaciones de la sociedad civil que incluyen el interés particular y lo transforman en el marco de la universalidad. O sea que para Hegel el concepto

[28] Hegel, FD, § 258, pp. 318-319.

[29] Shlomo Avineri, *Hegel's theory of the modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 143.

de "lo político" no comprende el conflicto como un fin en sí mismo, sino como un momento que debe ser permanentemente superado. Él reconocía la importancia del conflicto como resultado ineludible del reconocimiento de la pluralidad y de la individualidad modernas. Pero, no obstante, sostenía que "lo político" tiende hacia la universalidad y la reconciliación de los individuos en la comunidad estatal. Por ello consideramos, como también lo hacen algunos intérpretes contemporáneos del filósofo de Stuttgart, que en Hegel el concepto de "lo político" comprende, por un lado, "la política del entendimiento" que caracteriza a la sociedad civil y, por el otro, "la política de la Razón", que se expresa en el Estado y supera, en el sentido hegeliano, a "la política del entendimiento". En este tenor señala Rosenfield:

> ...cuando decimos que Hegel ha concebido una política de la razón que lleva en sí las diferentes políticas del entendimiento bajo la forma de una *Aufhebung,* queremos decir, en lo que concierne al campo de la representación de la "sociedad civil burguesa", que es el lugar en que se reúne, se realiza lo que podríamos llamar una "política civil del entendimiento" (la filosofía política moderna), y una "política económica del entendimiento" (la economía política clásica); y que abre así el camino a una "política de la Razón", de la que se convertirá en expresión el Estado.[30]

En la sociedad civil se empiezan a gestar mediaciones sociopolíticas que contrarrestan la aparente disolución de la eticidad (la guerra de todos contra todos) generada por el mercado. Es cierto que Hegel jamás puso en duda el orden burgués de su tiempo, pero sí se percató de las grandes desproporciones de riqueza que éste generaba y de los riesgos que ello implicaba. En su opinión toda persona, por el solo hecho de ser persona, es sujeto de derechos y deberes, y sólo en cuanto tal puede reconocerse en el orden social. De no ser así, podría desarrollarse lo que él llamaba "la plebe", que no es más que el conjunto de los que, considerándose excluidos del orden social, atentan contra él porque no se sienten reconocidos

[30] Denis Rosenfield, *op. cit.,* p. 170.

en el mismo. Por eso, aunque destaca los beneficios del sistema de necesidades (del mercado, que constituye uno de los momentos de la sociedad civil), reconoce en él elementos negativos (el "libertinaje", la "miseria" y la "corrupción física y moral") y, por ende, recomienda sentar las bases de la universalidad estatal en el reconocimiento de la particularidad y de los diferentes intereses que se agrupan en la sociedad civil.

El "sistema de necesidades" es el ámbito en el que los individuos interactúan unos con otros a fin de satisfacer sus múltiples necesidades. Los individuos, en cuanto particulares, tienen necesidades subjetivas que se satisfacen por medio de cosas exteriores (de las cuales pueden apropiarse) o por medio del trabajo. Cada uno persigue la satisfacción de su propia necesidad pero, al interrelacionarse, contribuye en la institución de una precaria integración fundada en una racionalidad mediosfines (racionalidad que compete al ámbito del entendimiento, pues en la sociedad civil los individuos no persiguen racionalmente el bien de la comunidad como sucede en la esfera estatal). El individuo finca una relación de recíproca dependencia hacia sus semejantes, con quienes se enfrenta como personas autónomas en el mercado, a fin de intercambiar los productos de su trabajo por aquellos bienes que le son necesarios. En esta esfera, la universalidad resulta tan sólo un medio (que deviene resultado) de la satisfacción de la particularidad: los "otros" son únicamente un medio de "mis" fines. Por esta razón, el "sistema de las necesidades" bien podría ser definido como el momento económico de la sociedad civil hegeliana.

En opinión de Hegel los individuos participan del patrimonio general de acuerdo con el papel que desempeñan en grupos generales que cuentan con necesidades y medios de satisfacción similares. Estos grupos, en los que se divide la totalidad de los individuos (por el papel que ocupan en la división del trabajo, pero también por la forma de vida), constituyen las tres clases fundamentales del orden social: *1)* la clase sustancial, que la integran los individuos (propietarios) dedicados a labores agrícolas y que sostienen un modo de vida patriarcal fundado en la lealtad y la estabilidad; *2)* la clase formal o industrial, que se refiere a los artesanos, fabricantes y

comerciantes que viven libremente en los burgos y se encargan de dar forma a los productos naturales, y *3)* la clase universal, encargada de la administración del Estado y de los intereses generales.

Pero aun cuando estas tres clases se articulan orgánicamente, no existe entre ellas una auténtica armonía, pues la competencia generalizada de todos los individuos por satisfacer sus múltiples necesidades e intereses eventualmente genera trastornos en el orden social. Por eso el filósofo alemán consideraba necesario que el vínculo entre el individuo y la universalidad no sólo fuera resultado de la suma de intereses particulares, sino que proviniese sobre todo del mutuo reconocimiento de los integrantes de la sociedad civil como personas (jurídicas) y como prójimos (semejantes) en el Estado. Hegel sugería que mediaciones como la administración de justicia, la policía y las corporaciones podrían cumplir este cometido, logrando que la precaria armonía del sistema de necesidades degenerara en el *bellum omnium contra omnes* hobbesiano.

Según el filósofo de Stuttgart, es la administración de justicia la mediación que, en primera instancia, tiene la función de reconciliar la particularidad con la universalidad, en el ámbito del derecho, mediante el poder público. El tribunal, que encarna el derecho y se encarga de la administración de justicia, procura superar los efectos negativos y los graves problemas sociales que generan los presupuestos liberales de la economía política clásica, materializados en el "sistema de necesidades" (en el mercado). Sin embargo, su ámbito de competencia es tan sólo el de los asuntos privados. O sea que las decisiones del tribunal pueden estar por encima del príncipe en los asuntos privados, pero no en los asuntos públicos. A Hegel le interesa que una autoridad común, o sea, reconocida por todos los integrantes del orden social, pueda determinar "lo justo y lo injusto" en relación con los asuntos privados; sin embargo, en los asuntos públicos, claramente señala que es el príncipe quien tiene la última palabra. Por eso, y con el fin de reconciliar a individuos con diferentes intereses, Hegel ubica al tribunal en la esfera de la sociedad civil y le otorga tan sólo la facultad de resolver los conflictos privados.

Y en el mismo sentido actúa la "policía". Con el término "policía" Hegel no se refiere a la policía tal y como la conocemos hoy en día. Para Hegel la "policía" constituye el trabajo conjunto del cuerpo administrativo y de la sociedad civil organizada (hoy diríamos organizada territorialmente o por intereses afines) que, en un esfuerzo común, buscan resolver problemas públicos que afectan a los particulares. Digamos que el término hegeliano de "policía", en vez de referirse a un cuerpo uniforme del aparato estatal, alude a la labor conjunta de la administración en turno y de los ciudadanos organizados, que busca mediar entre los intereses particulares de cada grupo u organización civil y los intereses de toda la comunidad estatal. La "policía" constituye un primer intento por reconciliar lo particular con lo universal, partiendo del reconocimiento de la propia particularidad. Y es este carácter de mediación entre el interés particular y el orden público lo que nos permite afirmar que la «policía» hegeliana contiene una determinación política; aun cuando sabemos que la reconciliación *efectivamente* política sólo se da con la constitución del Estado.

Pero "...no contento con el sistema de necesidades, la administración de justicia y la policía, [Hegel] acude todavía en defensa de una nueva mediación: *la corporación* [...] pues nadie como la corporación puede contrarrestar la tendencia disgregadora de la sociedad civil".[31] Para Hegel la corporación es como la familia de la sociedad civil; pues ella, al igual que la familia, busca la protección de sus miembros, aunque no se basa en un reconocimiento afectivo, sino jurídico. Las corporaciones no son clubes privados ni tampoco libres asociaciones, son organizaciones derivadas de la división social del trabajo, lo cual no sólo refleja a estas organizaciones como un producto de la diferenciación material y técnica de las tareas productivas, sino también como un resultado de la distribución de los modos de existencia. Y es esto lo que le permite a Hegel plantear que únicamente la representación corporativa garantiza el mutuo reconocimiento entre los intereses particulares y los generales.

[31] Jorge Juanes, *op. cit.*, p. 233.

> En nuestros estados modernos los ciudadanos tienen una participación restringida en los asuntos generales del estado; es sin embargo necesario proporcionar al hombre ético, además de sus fines privados, una actividad universal. Esta universalidad, que no siempre le ofrece el estado, la encuentra en la corporación. Vimos anteriormente que al ocuparse de sí el individuo en la sociedad civil, actúa también para otros. Pero esta necesidad inconsciente no es suficiente; sólo en la corporación se alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente.[32]

Como ya dijimos, Hegel no deseaba restablecer la eticidad griega, pero debemos subrayar que sí consideraba imprescindible, para el bien de la comunidad estatal, que el ciudadano se preocupara por los asuntos de interés público y tuviera una activa participación en los mismos. Sabía, al igual que Constant, que en la época moderna los individuos se ocupan más de sus necesidades e intereses privados que de los asuntos públicos.[33] Debido a eso, la participación política de los ciudadanos se limita básicamente al sufragio (más o menos esporádico, es igual) con el que designan a sus representantes, esto es, a los que en su lugar deliberan y deciden sobre las cuestiones de interés público. Esto provoca, a los ojos de Hegel, pasividad y apatía, pues, dado el gran número de electores y los múltiples intereses de los mismos, ningún ciudadano se encuentra reconocido y representado efectivamente: sabe que, en ese marco, su voz y sus preocupaciones resultan insignificantes. Por eso Hegel rechaza el moderno sistema representativo que, en su opinión, antes que defender los intereses de grupo de los representados, promueve el atomismo, el egoísmo y la apatía. En cambio, defiende un sistema corporativo que, lejos de restituir los privilegios feudales, permita trascender la particularidad del individuo al insertarlo en una primera esfera comunitaria, base sustancial del Estado.

Consideraba que las corporaciones eran el medio más eficaz para que los individuos hicieran manifiestos sus intereses

[32] Hegel, FD, § 255, p. 316.

[33] "...debido al cambio de las costumbres y del modo de vida, cada uno llegó a estar más ocupado con sus propias necesidades y con sus asuntos privados". Hegel, *La constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 96.

sectoriales y desarrollaran una actividad política. Por supuesto que ni siquiera las corporaciones consiguen reconciliar al individuo con la universalidad, como sucede con el Estado, pues cada una de ellas sigue velando por el interés particular de su propio sector; pero si, pese a su precaria organización comunitaria (vinculada al dominio de la necesidad), dejan adivinar los fundamentos racionales del Estado, es porque gracias a ellas las preocupaciones y las voces de sus miembros se vuelven políticamente identificables y efectivas.

Con esta propuesta de organización corporativa, Hegel pretende que los ciudadanos se encuentren efectivamente representados en la asamblea y que sus intereses siempre estén protegidos por un cuerpo estatal y no sujetos al arbitrio de individuos que, sin ningún compromiso, se presuman representantes del "pueblo". Para él, hablar en nombre del "pueblo" no es más que una expresión vacía que desdeña las grandes diferencias que entraña la sociedad civil y que busca, mediante esa abstracción, desembarazarse del problema de reconocer la pluralidad de la sociedad civil y los conflictos que ella entraña.

En resumen, para Hegel la base de un Estado sólido y bien organizado es un sistema corporativo que no sólo garantice la unidad y la estabilidad del mismo, sino que permita además que los ciudadanos tengan una participación activa en los asuntos de interés público; pues dejar que un grupo de profesionales de la política delibere y decida al respecto generaría tal falta de arraigo y de identidad entre los ciudadanos, que poco o nada se sentirían éstos comprometidos y responsables del devenir del Estado.

Por eso decimos que el momento político de la sociedad civil hegeliana, manifiesto en las corporaciones, se caracteriza por este imprescindible reconocimiento de la particularidad que permite, por un lado, reconocer el carácter plural y conflictivo de la sociedad y, por el otro, destacar la importancia de superar el conflicto para lograr la reconciliación del individuo con la comunidad estatal. Como señala M. Hardimon:

> Las corporaciones también tienen una función política crucial. Son el medio entre los miembros de la sociedad y el aparato po-

> lítico del Estado. En Atenas, el ciudadano común podía participar activa y directamente en la vida pública de su comunidad tomando parte en sus instituciones políticas. Cosa que el ciudadano común no puede hacer en el mundo social moderno. Esta condición crea una especie de brecha institucional. Los ciudadanos modernos necesitan y quieren participar activa y directamente en la vida pública de sus comunidades, pero no pueden hacerlo en el interior del Estado. Tampoco lo pueden hacer en el seno del sistema de necesidades. Hegel cree que esta brecha puede ser superada, al menos parcialmente, si se participa en la corporación. Las corporaciones suministran un contexto institucional dentro del cual la gente puede procurar fines públicos. Sirviendo a la corporación, el miembro de ésta adquiere una "actividad universal además de su propio fin privado". Si bien en cierto respecto esta actividad no es política, puesto que no incluye una participación directa en la maquinaria del gobierno, sí es política en otro sentido, puesto que consiste en una acción pública dirigida a fines públicos. De modo que las corporaciones crean, en el seno de la esfera social de la sociedad civil, una especie de espacio cuasi político y transforman a la sociedad civil en el *locus* central de la participación pública[34] [la traducción es mía].

Hoy en día, y particularmente en nuestro país, no sería raro que una propuesta de gobierno corporativo, como la elaborada por Hegel, genere un rechazo generalizado. Sin embargo, nosotros no acudimos a él para defender lo que en México algunos han denominado como "corporativismo", esto es, la relación de subordinación que existía en la relación de los sindicatos oficiales y del Partido Revolucionario Institucional con el gobierno. Lo que intentamos hacer es resaltar las críticas de Hegel a la moderna democracia representativa con el fin de destacar la necesidad de formular, en la teoría pero también en la práctica, una forma de participación política ciudadana que vele por los intereses particulares de los ciudadanos asociados y no sólo por el supuesto bien común (que en última instancia ni siquiera es tal, precisamente porque no reconoce estos intereses particulares de organizaciones tales como las de los indí-

[34] Michael O. Hardimon, *op. cit.*, pp. 201-202.

genas, los homosexuales y las lesbianas, los jóvenes, entre muchas otras).

Ahora, volviendo a Hegel, expliquemos por qué la sociedad civil constituye, en nuestra opinión, la "política del entendimiento". La sociedad civil, por medio de las corporaciones y de la policía desarrolla, desde el ángulo hegeliano, una actividad política que, si bien no se corona en la plena reconciliación del individuo con la universalidad, al menos tiende a ello.

> Las corporaciones permiten superar la brecha entre vida privada y vida pública abierta con la modernidad. Al lograr esta mediación las corporaciones superan también el desdoblamiento del hombre moderno en individuo privado y ciudadano, haciendo que el interés particular ingrese como tal en la esfera política. La vida civil y la vida política se reencuentran; la política y el Estado dejan de ser ajenos a los individuos concretos.[35]

La sociedad civil es el ámbito de la individualidad: el individuo *(bourgeois)* busca que sus derechos e intereses sean protegidos en cuanto tales y no sólo bajo la generalidad de la figura del ciudadano *(citoyen)*. Si bien en ella no presenciamos conflictos extremos (pues esto equivaldría más a un estado de guerra que a un orden social), lo cierto es que en la sociedad civil el reconocimiento de la pluralidad de intereses da pie a una política más de grupos que buscan defender y conciliar intereses, que a una política que busca la absoluta reconciliación del individuo con el Estado por el bien de la comunidad estatal.

Por lo anterior decimos que la política de la sociedad civil es una "política del entendimiento". En los *Principios de la filosofía del derecho* Hegel afirma: "Se puede considerar este sistema [el sistema de la sociedad civil] en primer lugar como *estado exterior*, como el estado de la *necesidad*, y del *entendimiento*".[36] Si nos remitimos a las categorías gnoseológicas hegelianas encontraremos que Hegel extrapola su *Lógica* a la esfera de lo

[35] Rhina Roux, "Hegel y el corporativismo", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, nueva época, año XXXVIII, núm. 151, México, UNAM, enero-marzo de 1993, p. 146.

[36] Hegel, FD, § 183, p. 261.

político. Por eso la sociedad civil, que constituye el ámbito de la particularidad, representa en el ámbito de "lo político" el momento de la abstracción y del aislamiento, propios del *entendimiento*. La sociedad civil constituye una precaria universalidad que se genera en la recíproca dependencia que los individuos egoístas desarrollan entre sí para satisfacer sus necesidades e intereses. Por ende, esta universalidad no logra nunca la universalidad que la Razón signa en el Estado. Para decirlo con Rosenfield: "...la sociedad civil burguesa [es] un presupuesto del Estado; [tal como] el entendimiento es, ciertamente, el verdadero comienzo de la razón".[37]

3. En la *Ciencia de la lógica*, Hegel explica por qué el entendimiento, por más leyes que desarrolle, constituye aún un momento de abstracción y aislamiento que no permite por sí solo elaborar y realizar efectivamente el concepto concreto. Sus determinaciones, necesarias a la Razón, no dan el paso que posibilita negar y *superar dialécticamente*[38] la particularidad, para construir lo *efectivamente universal*:

> *El entendimiento determina* y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y *dialéctica*, porque resuelve en la nada las determinaciones del entendimiento; es *positiva*, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular.[39]

La universalidad sólo se hace *efectiva*[40] cuando interviene la Razón para superar el aislamiento y el particularismo de las determinaciones abstractas propias del entendimiento, pues,

[37] *Ibid.*, p. 180.

[38] La dialéctica, lejos de ser aquel simple esquema con el que se ha pretendido vulgarizar el pensamiento hegeliano, es en realidad el proceso mediante el cual lo particular es superado y puesto por lo universal, al tiempo que se genera lo universal como resultado del despliegue de la particularidad: "Llamo *dialéctica* al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal [...] La más elevada dialéctica consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido *positivo* y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es *desarrollo* y progreso inmanente"; en Hegel, FD, § 31, pp. 92-93.

[39] Hegel, *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 38.

[40] "La efectividad es *la unidad de la esencia y de la existencia*; en ella tienen su verdad la esencia *desprovista-de-figura* y el fenómeno *inconsistente*, o el subsistir des-

en palabras de Hegel, "...la carencia del entendimiento consiste en que toma una determinación unilateral y la considera como la única y la más elevada".[41] Para Hegel la universalidad no es el resultado de una suma de partes. La unidad se constituye como la actualización de sus propias diferencias. O sea, que el concepto sintetiza la esencia y la existencia, lo general y lo particular, para constituirse en la efectividad de lo universal concreto. Esto no significa que dichas abstracciones sean abandonadas en pos de una nueva construcción denominada "concepto". No quiere decir que el entendimiento sea falso y la Razón verdadera. El entendimiento es un momento indispensable en el proceso del conocimiento, pues constituye el momento de la abstracción. Pero para producir conocimiento y generar conceptos concretos, es preciso que la Razón ordene estas abstracciones conforme a una serie de categorías que nos permiten construir y comprender el concepto concreto.

Lo mismo sucede en el ámbito político con la sociedad civil y el Estado. La "política del entendimiento", de la sociedad civil, debe ser superada por la "política de la Razón", del Estado. Pero ello no significa que la "política del entendimiento" constituya un momento contingente y prescindible frente a la "política de la Razón". Por lo contrario, significa que la "política del entendimiento" es un momento provisorio pero imprescindible para el desarrollo de la "política de la Razón", que para Hegel es "lo político" en todas sus letras.

La sociedad civil necesita ser superada en la universalidad concreta del Estado como resultado de una *reconciliación* de opuestos a fin de superar el momento del aislamiento. Pero ello no significa, como reiteradamente lo hemos dicho, que la sociedad civil sea anulada o subsumida en el Estado.

---

provisto-de-determinación y la variedad desprovista-de-subsistencia. La efectividad *(Wirklichkeit)* es la unidad segura de la reflexión y de la inmediatez, reflexión real, lo que la existencia *(Existenz)* no es sino en potencia porque, en ella, el movimiento del fundamento no ha llegado aún a ser *uno* en la multiplicidad empírica del mundo. Dicho de otro modo, la esencia se ha expuesto en lo que es inmediato, pero este inmediato no ha emprendido aún el movimiento de actuar sobre sí mismo como mediación que es. La efectividad se distingue frente a la existencia por el hecho de que lleva en sí su propio poder de autorrealización." Denis Rosenfield, *op. cit.*, p. 20.

[41] Hegel, FD, § 5, p. 70,

El Estado no es simplemente un aparato o un organismo gubernamental, pues en cuanto "realidad efectiva de la idea ética" constituye una comunidad que, en su autoconciencia como comunidad, se encuentra ligada por las tradiciones y costumbres, y por las leyes e instituciones que logran identificar y reconciliar la voluntad singular (el individuo) con la voluntad universal.

En cuanto comunidad ética, el Estado reconcilia la individualidad con la universalidad por medio de un imaginario colectivo —político— que le presta identidad y razón de ser. Este imaginario, que constituye la sustancia política del Estado, hace que los individuos, en su calidad de ciudadanos, se sientan reconocidos e identificados con el bien común que representa el Estado (en sus leyes e instituciones, pero también en sus tradiciones y costumbres) y que asuman la obligación política de obedecer las leyes del mismo. Cuando la ley no corresponde con la eticidad de un pueblo, y más aún, cuando el Estado atenta contra la libertad subjetiva, los cimientos de la comunidad ética estatal se rompen, y entonces no sólo se genera una crisis gubernamental, sino también estatal:

> ...la vida sustancial del Estado —apunta Ávalos— no se encuentra ni sólo en las instituciones políticas y jurídicas ni sólo en la mera unión de los hombres, sino en los "lazos sagrados" que hacen de una multitud de seres una unidad orgánica. Esta subjetividad colectiva es la que, a fin de cuentas, hace que el complejo institucional adquiera sentido. En otras palabras, sin la comunidad ética formada subjetivamente el orden legal y político no es un Estado.[42]

Al disolverse la sustancia política que originariamente prestaba unidad a toda una comunidad estatal, tanto el gobierno como el propio Estado se ponen en entredicho. Y de esta manera la reconciliación signada en el Estado cede paulatinamente su lugar al rostro conflictivo de "lo político" que, desde la sociedad civil, emerge turbulentamente. Esto no significa que lo po-

[42] Gerardo Ávalos Tenorio y Ma. Dolores París (coords. y comps.), *Política y Estado en el pensamiento moderno,* México, UAM-X, 2a. ed., 2011, p. 156.

lítico se disemine o desaparezca; lo que sucede es que la universalidad ha dejado de ser un espacio de reconciliación, y la sociedad civil, desde sus distintas instituciones, busca de nueva cuenta fundar ese sentido de lo universalmente público.

De esta manera, Hegel busca que la reconciliación del individuo con la universalidad estatal no constituya nunca una imposición del Estado sobre el individuo, sino el resultado de un auténtico y efectivo encuentro entre la particularidad y la universalidad. Así los diferentes (y a veces antagónicos) intereses de una sociedad que la modernidad ha vuelto plural, pueden conciliarse sin la necesidad de suprimir alguno o algunos de ellos.

> Parte de lo que para Hegel comprende bajo "vivir una vida universal" consiste pues en hacer cosas tales como participar en la discusión pública de los asuntos políticos, pagar impuestos y prestar servicios en el ejército en tiempos de una emergencia nacional. Otra parte de lo que comprende "vivir una vida universal" consiste en identificarse con los fines comunes de la comunidad políticamente organizada. Pero el rasgo más distintivo de lo que comprende "vivir una vida universal" consiste en que uno realice sus actividades cotidianas dentro de la familia y la sociedad civil con una cierta actitud mental, a saber, no concebir estas actividades como si fueran meros empeños privados, sino a la vez como maneras en que la comunidad políticamente organizada, de la que uno es miembro activo, hace efectiva *su* forma de vida compartida. Uno se compromete en estas actividades no sólo en provecho propio o de su familia sino también en provecho de la comunidad políticamente organizada; se "quiere lo universal" *(das Allgemeine)* en la propia vida privada[43] [la traducción es mía].

Por eso podemos concluir que en Hegel el concepto de «lo político» comprende tanto el ámbito de la sociedad civil (la "política del entendimiento") como el de la esfera estatal (la "política de la razón"). En la sociedad civil, dada la pluralidad de intereses, "lo político", por más que tiende hacia la universalidad, tiene aún un carácter conflictivo y particularista; mien-

[43] Michael O. Hardimon, *op. cit.*, p. 226.

tras que en el Estado, "lo político" alcanza su culminación con la reconciliación universal del individuo con la comunidad estatal.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de G. W. F. Hegel

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1987.
———, *Principios de la filosofía del derecho*, Madrid, Edhasa, 1988.
———, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1990.
———, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Altaya, 1994, vols. I y II.
———, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1979.
———, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1985, ts. I, II y III.
———, *Ciencia de la lógica,* 6a. ed., Buenos Aires, Solar, 1993, ts. I y II.
———, *Sistema de la eticidad*, Madrid, Ed. Nacional, 1982.
———, *Escritos políticos*, México, Universidad Autónoma de Puebla (UAP).
———, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1984.
———, *La constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, 1972.

II. Obras sobre Hegel

Angehrn, Emil, *et al., Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
Ávalos Tenorio, Gerardo y Ma. Dolores París (coords. y comps.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, 2a. ed., México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2001.
Avineri, Shlomo, *Hegel's theory of the modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE, 1986.
———, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985.
Bourgeois, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la "Filosofía del derecho" de Hegel*, Temis.

Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*, México, REI, 1993, pp. 11-51.

———, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

Hardimon, Michael O., *Hegel's social philosophy. The project of reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Barcelona, Península, 1991.

Juanes, Jorge, *Hegel o la divinización del Estado*, México, Joan Boldo i Climent, 1989.

Labarrière, J., *La "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, México. FCE, 1985.

Pelczynski, Z.A., *The state and civil society. Studies in Hegel's political philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Prieto, Fernando, *El pensamiento político de Hegel,* Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1983.

Rosenfield, Denis, *Política y libertad. La estructura lógica de la filosofía del derecho de Hegel*, México, FCE, 1989.

Roux, Rhina, "Hegel y el corporativismo", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, nueva época, año XXXVIII, núm. 151, México, UNAM, enero-marzo de 1993, pp. 131-149.

Stepelevich, Lawrence S. y David Lamb (eds.), *Hegel's philosophy of action*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1983.

Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1983.

———, *et al., Hegel's philosophy of action*, Manchester, University of Manchester, 1983.

EL GIRO NORMATIVO EN EL DEBATE SOBRE LO POLÍTICO

Humberto Schettino*

Presentación

Una de las características más notorias del final del siglo anterior y, sin duda, del inicio del XXI es la pretensión, tanto desde la teoría como desde la práctica política, de *repensar* la política. Esta tendencia se muestra con claridad en la importancia contemporánea de los nuevos movimientos sociales, de las organizaciones no gubernamentales, de la reivindicación de derechos de grupos particulares y hasta del anarquismo. Por otro lado, tanto desde la teoría como desde la sociología política, el pensamiento político académico ha adoptado como temas de moda la teorización de las prácticas arriba mencionadas; así, el multiculturalismo, la diferencia, los derechos subjetivos, las formas participativas o deliberativas de la democracia son temas que se persiguen no sólo en función de sus contenidos propios, sino como parte de una crítica general dirigida tanto en contra de las formas y actores tradicionales de la política (el Estado, los partidos, el corporativismo, etc.) como de los temas tradicionales (el poder, el "sistema político", la clase política, la circulación de las élites, etc.). Dos fenómenos hacen necesario *pensar* este proceso de *re-pensamiento* de la política: en primer lugar, la casi total coincidencia entre quienes buscan nuevas formas de hacer y pensar la política

* Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

(los *intelectuales*) y las organizaciones sociales que, también casi en su totalidad, funcionan fuera y en contra del Estado. En segundo lugar, el hecho de que estos procesos tengan como denominador fundamental, desde la teoría, lo que podríamos llamar el "giro" normativo: el intento de repensar a la política desde la moral o desde la ética, o desde ambas.

La tesis que deseo defender en el presente trabajo es la siguiente: la tendencia (por no decir "moda") contemporánea a repensar la política no es sino una reedición, con peculiaridades filosóficas, del viejo proyecto normativo, es decir, del viejo proyecto que pretende analizar la política a partir de fundamentos morales. En segundo lugar, sostendré que éste es un proyecto equivocado justo por las razones que ya Maquiavelo ha planteado desde el siglo XVI: parte de supuestos equivocados respecto de la naturaleza humana, establece fines a la política que ésta, de entrada, no puede cumplir, es incapaz de entender los imperativos propios de la política y, como consecuencia fundamental de ello, presenta propuestas que, en el mejor de los casos, son inocuas y, en el peor, peligrosas.

En lo que sigue ofreceré, primero, una reconstrucción de las características fundamentales de esta propuesta, típicamente normativa, de repensar la política. En segundo lugar, buscando servirme de lo que Norberto Bobbio ha llamado la "lección de los clásicos", analizaré los elementos básicos del normativismo en política a través de la obra de Cicerón, así como las críticas fundamentales al mismo en la obra de Maquiavelo. Finalmente, ofreceré algunas consideraciones críticas acerca tanto del normativismo como de la tendencia contemporánea a repensar la política.

Normativismo en el pensamiento político contemporáneo

La tendencia contemporánea a repensar la política se presenta de dos maneras básicas: por un lado, desde un punto de vista radical, como crítica de la política misma y, a través del renacimiento de la vieja tendencia, claramente expuesta en las tradiciones anarquistas y comunistas, de cancelar la dominación;

ejemplo claro de esto son muchos de los grupos que se enfrentan a la globalización, que han adoptado el viejo símbolo anarquista como su principal imagen. Por otro lado, desde una perspectiva moderada, en la teoría política contemporánea se ha impuesto la pretensión de definir los objetivos de la política como sujetos a derechos y/o deberes éticos; con ello la teoría política se concibe, hoy en día, como un esfuerzo *solamente* normativo. Aquí es necesario introducir una distinción. Como es sabido, una teoría o un principio normativo indica, precisamente, *normas*, que guían una acción. Estas normas, sin embargo, pueden ser de distinta índole, a saber, normas jurídicas, técnicas, morales, sociales y/o políticas.[1] Siguiendo a Bobbio, que a su vez sigue a Kant, en este trabajo se sostendrá que las normas morales tienen la forma de imperativos categóricos, a diferencia de las políticas, que tienen la forma de imperativos hipotéticos, es decir, se llevan a cabo siempre en función del fin que se persigue y, en este sentido, persiguen un fin *real*, y no *posible*.[2] En este trabajo me interesa analizar las propuestas de los teóricos que antes he llamado "moderados", a quienes interesa analizar la política, y no acabar con ella.

Es una opinión generalizada la que identifica la "mala fama" y el rechazo de la política con procesos sociales que caracterizan a los últimos veinte años, a partir de la caída del "socialismo realmente existente". En mi opinión, no son —como se ha sostenido recientemente— ni la "vertiginosa aceleración del tiempo histórico", ni la "globalización de la economía y los medios de comunicación", ni "el aparente agotamiento de los marcos ideológicos que por largo tiempo dieron sentido y horizonte a los actores e instituciones políticas", los factores cruciales en el "desprestigio generalizado de la política".[3] Al contrario, las tendencias a repensar la política surgen, tanto en los Estados Unidos como en Europa, en los años cincuenta, en la obra de Hannah Arendt, la "Escuela de Frankfurt", C. Wright

[1] Véase Bobbio, 1998, pp. 15-18.

[2] Bobbio, 1998, 71. El argumento original se encuentra en I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2.

[3] Véase L. Salazar, "La mala fama de la política", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 10, 1997.

Mills, Herbert Marcuse o Michel Foucault[4] (por mencionar a las principales figuras), que establecen las coordenadas teóricas que dominarán el pensamiento social y filosófico radical y contestatario de los años sesenta en adelante. Haciendo un resumen bárbaro (y el espacio no me permite hacerlo de otro modo), se puede decir que los objetos de las críticas de los autores arriba mencionados eran: la sociedad de masas, la política tradicional —centrada en el Estado y en la democracia representativa— y el capitalismo. Así, es posible sostener, al menos como hipótesis de interpretación histórica, la idea de que el escepticismo y el "desencantamiento" acerca de la política surgen, a mitad de los años cincuenta, en pensadores que vivieron (y sufrieron) aquello que para muchos representó una virtual quiebra de la civilización occidental: la Gran Depresión, el ascenso del totalitarismo en los años treinta y los casi inimaginables excesos cometidos durante la Segunda Guerra Mundial. Como sus obras muestran, estos pensadores planteaban ya en los cincuenta la necesidad de repensar la democracia representativa y sustituirla por modelos republicanos o participativos (como Arendt o Wright Mills), la necesidad de criticar cualquier forma del ejercicio del poder (como Foucault) o la necesidad de hacer una crítica radical a la cultura de la sociedad de masas (como Adorno y Horkheimer). Si la hipótesis planteada aquí es correcta, la conclusión necesaria, relativa a nuestro tema, es que tanto la crítica de la "política realmente existente" como la pretensión de repensar la política son una reacción ante la irracionalidad, tanto la "real" o "histórica", expresada con absoluta claridad en las dos guerras, el ascenso del fascismo y del totalitarismo y la Gran Depresión, como ante la irracionalidad expresada, de diversas maneras, en el ámbito cultural. La irracionalidad política, cultural y económica tenía su contraparte teórica en las teorías que defendían la imposibilidad de establecer racionalmente las normas morales o los fines de los seres humanos. Me refiero, evidentemente, a las críticas de la aspiración fundamental de la Ilustración y de la

[4] Sobre la tesis que encuentra el origen de la cultura de la protesta y la crítica al Estado y al capitalismo en los años cincuenta y no en los sesenta, véase A. Jamison y R. Eyerman, *Seeds of the sixties*, Berkeley, University of California Press, 1995.

modernidad hechas por Nietzsche, Weber, Freud, Heidegger o Pareto (por citar, de nuevo, sólo a los autores cruciales) y que se expresaban en tesis tales como la del politeísmo de los valores, la crítica a la moral judeo-cristiana, el desencantamiento del mundo, el dominio de los instintos o pasiones sobre la razón, o la llamada "ley de hierro de la oligarquía" (de Robert Michels). Es necesario recordar que, también en el arte de inicios del siglo XX, la irracionalidad se impone al orden y academicismo clásicos, como lo muestra el cubismo o los experimentos literarios de James Joyce, por ejemplo.[5]

Los intentos de repensar la política y la sociedad llevados a cabo durante los años cincuenta pueden ser vistos, entonces, no tanto como respuesta a los excesos de la sociedad democrática, capitalista y masificada, que sólo tuvo rasgos claramente definidos hasta finales de los años sesenta, sino contra distintos procesos de irracionalidad que parecían llevar a la humanidad, irremediablemente, a una total alienación (o deshumanización). Si, de nuevo, la hipótesis es correcta, podemos entender las características fundamentales de lo que, de mediados de los años setenta en adelante, se convertiría en el "giro normativo": en contra de la distinción entre hechos y valores, y de la tesis que sostiene la imposibilidad de fundamentar valores (el "politeísmo de los valores"), la tesis de la posibilidad de fundamentar racionalmente valores y normas morales; en contra de las limitaciones que la complejidad de las sociedades modernas impone al funcionamiento de la democracia (representación), la tesis de que sólo es legítima la democracia en la que todos los que deseen hacerlo participen; en contra de la tesis que sostiene que o no hay fines claros de la política o el Estado (Weber), o que éstos tienen que ver exclusivamente con la seguridad y la paz (realismo político), la idea de que el objetivo fundamental de la sociedad y el Estado es la defensa del bien común, o el establecimiento de sociedades justas; en contra de la idea de que el Estado es resultado de un proceso natural, la recuperación —de diferentes maneras— del contractua-

[5] Sobre el irracionalismo de finales del siglo XIX y principios del XX, véase J. W Burrow, *The crisis of reason*, New Haven, Yale University Press, 2000, particularmente el epílogo.

lismo, es decir, de la idea de que el Estado sólo es legítimo si depende del consenso, racionalmente motivado, de los individuos; y, finalmente, frente a la concepción del ser humano como profundamente irracional, dominado por instintos, pulsiones y/o pasiones, la defensa, de estirpe kantiana, del individuo racional y autónomo. En lo que sigue veremos cómo estos motivos dominan el intento contemporáneo de repensar la política.

Lo que deseo mostrar en las líneas que siguen no es, en modo alguno, una tesis novedosa o arriesgada. De hecho, casi no habría necesidad de *demostrar* que la filosofía política contemporánea es un ejercicio normativo. Los propios filósofos políticos sostienen que ésta es la única vía legítima de aproximación filosófica a los problemas de la política. Como ha sostenido un importante filósofo de la política, en un libro reciente concebido como una introducción a "...los debates contemporáneos en filosofía política...":

> El material cubierto [en el libro] incluye casi completamente trabajos recientes en filosofía política normativa y, en particular, teorías recientes de la sociedad libre o buena. No cubre, excepto de manera tangencial, ni a las figuras históricas más importantes, ni muchos otros temas que alguna vez fueron considerados como el objeto central de la filosofía política —por ejemplo, el análisis conceptual del significado de poder, o soberanía, o la naturaleza de la ley. Éstos eran tópicos populares hace veinticinco años, pero recientemente el énfasis ha sido puesto en los ideales de justicia, libertad y comunidad que son invocados cuando evaluamos tanto políticas públicas como instituciones políticas.[6]

En efecto, y particularmente durante los últimos treinta años, la filosofía política influida por las obras de Rawls, Nozick, Dworkin, Habermas o Apel, sólo para citar a los autores más influyentes, se ha convertido en un ejercicio *fundamentalmente* normativo. Estos autores han *decidido*, sin aportar demasiados argumentos para defender tal decisión, que los temas

[6] W. Kymlicka, *Contemporary political philosophy. An introduction,* Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 1.

centrales de la filosofía política son la justicia y la legitimidad, y que la mejor manera de enfrentarse a tales temas no es mediante una combinación de marcos teóricos y análisis empíricos, sino mediante el establecimiento de principios o valores, justificados mediante argumentos trascendentales que especifiquen ordenamientos justos o legítimos desde el punto de vista de la *razón autónoma*. Ésta es una perspectiva que intenta analizar la política desde la moral y desde el derecho. No es casualidad que la influencia de Rawls se haya sentido con fuerza en el dominio de la jurisprudencia, ni que el libro más importante de Habermas sobre "política" sea, en realidad, un texto de filosofía del derecho. El objetivo final de esta "escuela" consiste en la completa cancelación de la noción y el fenómeno de la dominación política, así como de la noción de "poder sobre", para reemplazarla con la noción de "legitimación" y "poder para". Éste es un estilo de filosofía política que se asume como "utópico" y que, por ello, está muy cerca (si no completamente) de proponer teorías profundamente antipolíticas.

Un elemento interesante de este modo de aproximarse a la política es que, a pesar de la insistencia en el carácter "analítico" de su ejercicio teórico, en las obras de estos autores hay una casi total ausencia de reflexión justo sobre el concepto de 'política'. Como ejemplos, baste señalar, en primer lugar, que uno no puede encontrar la voz 'política' *(politics)* en varios manuales recientes sobre el tema, ni en una "Introducción" compuesta por numerosos artículos de especialistas.[7] En segundo lugar, baste recordar que tomó a Rawls veinte años darse cuenta de que a su teoría original de la justicia le faltaba el análisis de un concepto central*: la política*.[8]

Este breve "panorama" de las preocupaciones centrales de la filosofía política normativa no se agota en aquellos pensadores que, por simplicidad en la exposición, podemos deno-

[7] Véase, como ejemplo de la ausencia de teorización de la noción de "política", R. Goodin y P. Petti (eds.), *A companion to contemporary political philosophy,* Oxford, Blackwell, 1995. En lo que a libros de introducción respecta, el tema está ausente de Kymlicka, 1990 (véase arriba), J. Wolf, *An introduction to political philosophy*, Oxford University Press, 1996, y J. Hampton, *Political philosophy,* Boulder, Westview, 1997.

[8] J. Rawls, *Political liberalism,* Columbia University Press, 1993, p. xvi.

minar como "defensores del proyecto ilustrado". También en pensadores a quienes podemos colgar la etiqueta de "posmodernos" encontramos, con claridad, este "giro normativo". Sólo como ejemplo deseo utilizar las propuestas de dos de los más importantes críticos contemporáneos del proyecto ilustrado: Foucault y Derrida. En una de sus muchas entrevistas, Foucault dejó en claro que uno de los motivos fundamentales de su proyecto filosófico era, precisamente, repensar la política, con el objetivo de avanzar hacia una moralización de la misma. En una entrevista realizada a principios de los años ochenta, Foucault responde a la pregunta expresa de si es un pensador político: "Yo estaría más o menos de acuerdo con la idea de que lo que de hecho me interesa es mucho más la moral de la política, o, en cualquier caso, la política como una ética".[9] Foucault propone explícitamente el motivo central de su trabajo, que está, hasta cierto punto, implícito en su obra: "De hecho, he querido especialmente cuestionar la política, y traer a la luz en el campo político, así como en el campo de la interrogación histórica y filosófica, algunos problemas que no habían sido reconocidos antes".[10] Como se sabe, el problema político fundamental al que el filósofo francés otorga su atención es el del poder. Sin entrar aquí en disputas escolásticas acerca de exactamente cuál era la posición de Foucault respecto del poder, o cuál era su concepción general del mismo, y reconociendo que el propio autor cambió, hasta cierto punto, sus opiniones sobre el tema al final de su vida, hay que reconocer que, al menos en los textos más acabados, en Foucault aparece una concepción negativa del poder (es sólo dominación) y demasiado general para servir de instrumento analítico (todo es poder). Lo que la concepción foucaultiana del poder intenta mostrar es la necesidad de sujetar al poder a normas o virtudes morales que lo transformen de un instrumento de control, disciplina y castigo, en un instrumento de emancipación.[11] El proyecto es, de nuevo, claramente normativo.

[9] Foucault, 1983, p. 375.

[10] *Idem*.

[11] Como ejemplos de la pretensión emancipatoria del discurso foucaultiano, véanse los siguientes párrafos, tomados de la traducción inglesa de una entrevista

Algo similar puede decirse de la posición de Derrida. A pesar de la enorme oscuridad de sus textos, es posible, con la ayuda de intérpretes inteligentes, *rastrear* las pretensiones normativas que, probablemente *malgré* Derrida, tiene su discurso. Richard J. Bernstein ha tomado la difícil tarea de descifrar los textos de Derrida y encontrar en ellos un "horizonte ético-político"[12] que les otorga relevancia política. Bernstein destaca un tema crucial para entender el horizonte ético-político de la obra de Derrida: la crítica a la pretensión de la metafísica occidental de establecer un "centro" firme,[13] racionalmente justificado, que permita distinguir entre lo "bueno" y lo "malo" y entre lo "verdadero" y lo "falso". En la interpretación que Bernstein ofrece de las ideas de Derrida, esta crítica a los "fundamentos" tiene una importante consecuencia "ético-política": la crítica de toda "violencia colonial", de todo "imperialismo lingüístico" y, en general, de toda concepción del "otro" como ajeno y diferente, siempre y cuando esté basada en la definición de un "centro" o "sustrato" racional.[14] Derrida establece con —alguna— claridad la importancia de defender la emancipación en su texto denominado *Fuerza de ley:*

> Nada me parece menos periclitado que el ideal emancipatorio clásico. No se puede intentar descalificarlo hoy, de manera grosera o sofisticada, sin al menos pecar de cierta ligereza además de convocar las peores complicidades. También es cierto que es necesario, sin que haya que renunciar a él sino al contrario,

---

originalmente publicada en italiano (por ello cito en inglés): "I hold that the role of the intellectual today is not that of establishing laws or proposing solutions or prophesying, since doing that one can only contribute to the functioning of a determinate situation of power that to my mind must be criticized" y "...I concern myself with determining problems, unleashing them, revealing them within the framework of such complexity as to shut the mouths of prophets and legislators: all those who speak *for* others and *above* others" [M. Foucault, *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori,* Nueva York, Semiotext(e), 1991, pp. 157 y 159. La conclusión que yo obtengo de párrafos como los anteriores es ésta: hay que enfrentarse a toda forma de poder, sea el de los profetas, políticos, profesores, etc., y, por ello, la crítica a la que Foucault hace referencia *sólo puede tener una pretensión emancipatoria.*

[12] Bernstein, 1987.

[13] *Ibid.*, p. 175.

[14] *Ibid.*, p. 182.

> reelaborar el concepto de emancipación, de manumisión o de liberación...[15]

Para Derrida es indispensable repensar la emancipación (tema ético-normativo si los hay) para enfrentarse a problemas del presente que suelen parecer "marginales", tales como

> ...la enseñanza y práctica de las lenguas, la legitimación de los cánones, la utilización militar de la investigación científica, el aborto, la eutanasia, los problemas del trasplante de órganos, del nacimiento extrauterino, la bioingeniería, la experimentación médica, el "tratamiento social" del SIDA, las macropolíticas o micropolíticas de la droga, de los "sin techo", etc., sin olvidar por supuesto el tratamiento de lo que se llama vida animal, la enorme cuestión de la animalidad.[16]

El proyecto de Derrida es claro (hasta donde la claridad se puede predicar de sus escritos): a partir de la crítica de la metafísica occidental, y aceptando la importancia (la necesidad) de mantener como guía ideológica la noción de "emancipación", se debe procurar el apoyo, desde la teoría y en la práctica, a grupos que se ocupan de cuestiones "marginales", es decir, no de las grandes cuestiones (el Estado, el mercado, el poder, etc.), que no son sino instrumentos de dominación, sino de temas y prácticas que "cuestionan" los poderes establecidos y las certezas de la metafísica occidental.

Ciertamente, hay enormes diferencias de perspectiva entre los teóricos que aquí he denominado "ilustrados" y los que he llamado "posmodernos", principalmente en lo que respecta a su confianza en la razón, tanto como instrumento del conocimiento como guía de la práctica. Sin embargo, los dos grupos de autores coinciden en su defensa del normativismo ético como la vía correcta de pensar los problemas de la política. Para ambos grupos de pensadores la política debe ser pensada desde, y ha de sujetarse a, valores y principios morales.

[15] Derrida, 1994, p. 66.
[16] *Idem*.

Los elementos centrales del normativismo ético-político

Las características centrales de esta concepción general de la política y la manera de estudiarla pueden ser resumidas mediante el análisis de la obra de John Rawls, que es una de las presentaciones clásicas. En la tercera y más reciente versión de su teoría de la justicia, Rawls expone con claridad su concepción de la filosofía política, su concepción del problema central que la misma ha de tratar y su concepción del supuesto fundamental de la teoría de la justicia.

Rawls encuentra cuatro roles para la filosofía política; los tres primeros cabrían, sin duda, en cualquier descripción de sus tareas básicas. Se trata de analizar, en primer lugar, el problema del conflicto político y del orden; en segundo, de orientar la acción hacia fines razonables, y en tercero, de cumplir con el rol de reconciliar nuestra frustración con la sociedad e instituciones al demostrarnos que

> ...cuando son correctamente entendidas desde un punto de vista racional, son racionales [las instituciones] y han sido desarrolladas a través del tiempo para obtener su forma presente, racional [Rawls, 2001, p. 3].

El rol que resulta realmente interesante para nuestros propósitos es el cuarto: para Rawls, la filosofía política puede ser *"realistically utopian"*.[17] Se trata de que la filosofía política sea capaz de ofrecer futuros alternativos, pero posibles, que permitan pensar cómo sería una sociedad no perfecta pero razonablemente justa. ¿Cuál es el problema con esta pretensión? Aparte de la confusión con la que está planteada (¿cómo podría ser *real* una utopía?) el problema queda claro en el momento que Rawls explica el segundo rol señalado antes:

> La filosofía política, como una obra de la razón, hace esto [orienta a los individuos entre diferentes fines posibles para la sociedad] especificando los principios que identifican fines razonables y racionales de diferentes tipos, y mostrando cómo estos

[17] Rawls, 2001, p. 4.

fines pueden ser coherentes dentro de una concepción bien articulada de una sociedad razonable y justa [Rawls, 2001, p. 3].

La tarea de la filosofía política, entonces, consiste en establecer fines razonables y en analizar cómo es que tales fines son coherentes (o contradictorios) con una concepción "correcta" de una sociedad razonable y justa. Esta concepción de la filosofía política depende de un par de supuestos, también claramente establecidos por Rawls. Por un lado, lo que Rawls llama la "idea más fundamental *[sic]* de esta concepción de la justicia", es decir, la "...idea de una sociedad como un sistema justo de cooperación social a través del tiempo, de una generación a otra". Esta idea se ofrece, a su vez, acompañada de otras dos: la idea de ciudadanos como personas libres e iguales y la de una sociedad "bien ordenada", es decir de "...una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia".[18]

Para redondear esta brevísima exposición de algunos puntos básicos de la propuesta rawlsiana, concebida aquí como paradigma del normativismo contemporáneo, es necesario clarificar la concepción de Rawls del *sujeto* de la política, el ciudadano libre e igual que, además de estas dos características fundamentales, tiene dos "poderes morales". Uno es una capacidad particular, el "sentido de la justicia", que Rawls define como la capacidad de "...entender, aplicar y actuar a partir de (y no sólo de acuerdo con) los principios de la justicia política que especifican los términos justos de la cooperación social". El otro consiste en tener una concepción del bien, que "...es la capacidad de tener, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien".[19]

Partiendo del supuesto metodológico propuesto por Norberto Bobbio sobre la relevancia de atender la lección de los clásicos, tanto para entender la historicidad de los argumentos como para evitar confundir modas con novedades, propongo al amable lector analizar el tema del normativismo y las posibles críticas que se le puedan hacer a partir de un episodio de la historia del pensamiento político. Me refiero a la

[18] Rawls, 2001, p. 5.
[19] *Ibid.*, pp. 18-19.

relación teórica entre la obra de Cicerón y la de Maquiavelo. Propongo tomar a cada una como paradigmas clásicos del normativismo (Cicerón) y el realismo (Maquiavelo); el episodio es interesante porque, como han mostrado Quentin Skinner y Marcia Collish,[20] es posible leer los textos de Maquiavelo como respuestas puntuales a muchos de los argumentos centrales de Cicerón. El análisis de los elementos centrales de la obra del romano y de las críticas del florentino nos permitirán tener un panorama claro, en primer lugar, de los dos modelos básicos del pensamiento político (normativo/realista) y, en segundo lugar, entender también que, en el intento de repensar la política, más que con novedades nos encontramos con argumentos reciclados que siempre se refieren a algunas concepciones clásicas sobre lo que debe ser la política, sobre las características básicas de los actores de la política y sobre los fines de la misma. Supongo, finalmente, que la pertinencia de este ejercicio podrá ser evaluada sólo después de efectuado.

Cicerón y Maquiavelo. Dos modelos básicos de la política

Cicerón

Cicerón no ha sido un autor favorito de los filósofos políticos, al menos durante el siglo XX. El político romano ha sido considerado como un autor menor, sin profundidad filosófica, cuyo único valor, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, radica en la popularización (y, muchos dirían, vulgarización) del pensamiento estoico. El rechazo que la modernidad mostró hacia Cicerón es significativo si tomamos en cuenta que, como ha señalado Richard Tuck, los niños de Europa estuvieron expuestos, por 1 500 años (del siglo IV al XIX), a dos grupos de textos como base de su educación: la Biblia y la obra de

[20] Sobre la hipótesis que sostiene que uno de los objetivos centrales de los textos de Maquiavelo es responder a Cicerón, véanse Q. Skinner, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981, cap. 1, y M. Collish, "Ciceros *De Officis* and Machiavelli's *Prince*", *Sixteenth Century Journal*, IX (4), 1978.

Cicerón.[21] En efecto, a pesar del rechazo del siglo XX, es indispensable reconocer que la obra de Cicerón tuvo una enorme influencia en la educación de las élites europeas, influencia que resultó de enorme importancia en dos grandes campos: la retórica y la moral (que, para Cicerón, incluía claramente la política). La influencia de Cicerón fue especialmente notable durante el Renacimiento, particularmente en el movimiento cultural que hoy se denomina "humanismo".[22] Los elementos del modelo que llamaré aquí "clásico-normativo", tomados de la obra de Cicerón, son los siguientes:

1) Concepción racionalista de la naturaleza humana.

2) Concepción teleológica del cosmos.

3) Concepción de la existencia de una esfera trascendente de valor, que la razón descubre y plantea en términos de la ley natural. El fundamento de la ley natural es la voluntad de Dios.

4) Concepción legalista de la vida moral, basada en el establecimiento de obligaciones derivadas de la ley natural.

5) Definición del objetivo de la política como la consecución del bien común, a partir de la voluntad divina expresada en la ley natural. Por lo tanto, dependencia completa de la política respecto de la ética.

Para el político romano, es justo la razón, que es una facultad de la que están dotados los seres humanos, lo que los distingue de los animales y les permite, en primer lugar, entender:

> Instinto común de todos los animales es el apetito de unirse, con el fin de procrear y tener cierto cuidado de la prole. Pero entre el hombre y los demás animales hay esta gran diferencia, que éstos se mueven solamente en cuanto los estimula su sentido, y se acomodan tan sólo a lo que tienen delante de sí con muy poco sentimiento de lo pasado y lo futuro. El hombre, en cambio, estando dotado de razón por la que distingue los efectos, ve las causas

[21] R. Tuck, "Humanism and political thought", en A. Goodman y A. MacKay (eds.), *The impact of humanism on Western Europe,* Londres/Nueva York, Longman, 1990.

[22] Véase Ch. Nauert, *Humanism and the culture of Renaissance Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995, cap. 1.

> de las cosas, prevé sus procesos y sus antecedentes, compara sus semejanzas, enlaza íntimamente a lo presente lo futuro, ve todo el curso de la vida y prepara lo necesario para ella [*Deberes,* I, 4].

Es justo la capacidad racional lo que, además de distinguir a los seres humanos (convertirlos en un *"imperium in imperio"* como diría Spinoza) del resto de la naturaleza, les permite comprender que hay un orden de valor trascendente que establece, en primer lugar, el objetivo al que los seres humanos deben conducir sus acciones y, en segundo lugar, las obligaciones que de éste se derivan. Me refiero, como es obvio, a la noción de "ley natural" que, si bien no es un invento de Cicerón, sí encuentra su primera expresión coherente en la obra del romano. Dicho muy en breve, la enseñanza ético-política de Cicerón, expuesta en *De los deberes*, se resume en la propuesta siguiente: lo útil es, también, lo honesto. Ahora bien, ¿qué es lo honesto?

> ...sustraer algo a otro y que el hombre aumente su beneficio con el daño de otro es más contrario a la naturaleza que la pobreza, que el dolor, que todo lo demás que puede acaecer al cuerpo o a los bienes externos. Pues ante todo quita la vida en común y la sociedad humana. Si estamos habituados a que cada cual despoje al otro para conseguir su propia ventaja, se disgregará la convivencia humana, que es lo más conforme que hay con la naturaleza [*Deberes,* III, 5].

En la propuesta de Cicerón, el nexo "honesto"-"útil" queda expuesto con claridad. Si lo honesto consiste en respetar la propiedad ajena y en evitar el daño a los demás, resulta evidente para nuestro autor que vivir de acuerdo con tales normas es, además, *útil*, en tanto que sólo así se evitará el conflicto y, por tanto, la "vida en común y la sociedad humana" podrán mantenerse. Hasta aquí no habría demasiado que objetar a Cicerón, más allá de que es una propuesta demasiado abstracta para poder ser considerada como un principio guía de la acción política. El problema aparece en la última línea: la convivencia humana es "lo más conforme que hay con la naturaleza". ¿Cómo sabemos esto? Porque tal cosa es lo que "... busca [...] la razón natural, que es la ley divina y humana" [*Deberes,* III, 5]. Quien quiera vivir de acuerdo con esta ley, y

sólo los racionales podrían querer tal cosa, entenderán que la "... cortesía, la justicia, la liberalidad, son mucho más conformes a la naturaleza que el placer, que la vida, que las riquezas, y es propio de un alma grande y elevada despreciar todo esto y tenerlo por nada en comparación con el bien común" [*Deberes,* III, 5].

Esta razón *natural* aprehende, fundamentalmente, la "ley natural":

> ...la ley es la razón soberana, grabada en nuestra naturaleza, que prescribe lo que debe hacerse y prohíbe lo que es preciso evitar. La misma razón sólidamente establecida y realizada en la mente del hombre, es la ley [...] la ley [...] es la fuerza de la naturaleza, ella es el espíritu y la razón del hombre prudente, ella es la regla de lo justo y de lo injusto [*Leyes,* I, 6].

¿De dónde surge esta ley? ¿Cuál es su origen? Cicerón ofrece una respuesta que no deja lugar a dudas: Dios es el origen de la ley natural (que es la ley de la razón y, como vimos, también es la ley divina):

> Ahora bien, todos obedecen al orden que reina en los cielos, al principio divino que anima el mundo, y al Dios todopoderoso, de suerte que el universo entero debe ser considerado como la patria común de los dioses y de los hombres [*Leyes,* I, 7].

El hombre, sostiene nuestro autor, ha sido creado por Dios "en una condición especialísima", pues sólo él "está dotado de conciencia y de pensamiento". Además, Dios ha establecido la naturaleza con el fin de satisfacer los deseos y las necesidades de los seres humanos:

> Por eso la naturaleza ha sido tan pródiga de todo lo que hace para ventaja y utilidad de los hombres, de suerte que todo lo que se produce parece que nos lo ha dado premeditadamente, y que no ha nacido por casualidad; y no solamente los granos y las frutas que produce la tierra fecundada, sino también los animales, que se ve claramente que unos han nacido para el servicio de los hombres, y otros para que gocen de sus productos, y otros para que se alimenten de su carne [*Leyes,* I, 8].

El modelo, me parece, está claramente expuesto en los textos de Cicerón (de los que he tomado sólo algunos párrafos representativos). A pesar de que Cicerón sostiene, en el *De República*, que la "ciencia política" tiene por objetivo analizar el camino y las desviaciones de los estados, para evitar errores y guiarla por el buen camino,[23] los párrafos citados antes muestran con claridad que Cicerón no tenía en mente una "ciencia política" de corte *"pragmático"*, sino una teoría política como "ciencia práctica", de acuerdo con la definición ofrecida en páginas anteriores.

Maquiavelo

Como el amable lector podrá imaginarse, el caso de Maquiavelo es el opuesto. Para analizar el "modelo maquiavélico" será necesario partir del famoso capítulo XV de *El príncipe:*

> Pero, siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad.

Este párrafo contiene, *in nuce*, la propuesta ético-política y metodológica de Maquiavelo, y muestra con claridad (que será reforzada en otros puntos de su obra) su profunda diferencia respecto del modelo *ciceroniano.* En primer lugar, no es descabellado sostener que lo que Maquiavelo propone aquí, como criterio de verdad propio de la reflexión acerca de la política,

[23] *República*, II, p. 25.

es un criterio "pragmático" o "pragmatista". En otras palabras, Maquiavelo sostiene que el objetivo de una teoría es eminentemente práctico. Se trata de buscar la "verdad real" *[veritá effetuale]* de la cosa, a diferencia de una "representación imaginaria" de la misma. ¿En qué consiste esta "verdad efectiva"? ¿Cuál es su criterio? El criterio es la "utilidad", es decir, que lo que se sostiene haya mostrado su *eficacia* o, dicho de otro modo, que en efecto sirva como guía de la acción política eficaz.[24] La prueba última, sin duda, consistiría en mostrar que las enseñanzas de Maquiavelo *en efecto* permiten conseguir el poder y la grandeza de los estados. Esto no se puede probar *a priori*; sólo es posible mostrar, de nuevo, que tales enseñanzas son consecuencias de la experiencia y la historia. Lo que interesa aquí es la diferencia, respecto del modelo ciceroniano, en lo que a perspectiva epistemológica se refiere: Maquiavelo no parte del análisis de una ley establecida por la razón, sino de la experiencia y la historia. En las palabras del florentino, tomadas de la carta en la que Maquiavelo presenta *El príncipe* a Lorenzo de Médicis:

> ...no he encontrado entre mis pertenencias cosa alguna que considere más valiosa o estime tanto como el conocimiento de las acciones de los grandes hombres, adquirido por mí mediante una larga experiencia de las cosas modernas y una continua lectura de las antiguas...

Si el punto de partida es distinto, la concepción del *agente* de la política (los seres humanos) también es diferente. Maquiavelo, en contra de lo que sostendrán historicismos posteriores, acepta la noción de una naturaleza humana que se mantiene a través del tiempo, pero no la concibe en los términos del modelo ciceroniano, es decir, como fundamentalmente racional.[25] Los seres humanos no somos, para Maquiavelo, un *imperium in imperio*, ni estamos fuera de la naturaleza. Al contrario, estamos sujetos a las pasiones y, particularmente en

[24] Véase sobre este tema A. Velasco, "El criterio de verdad efectiva de Nicolás Maquiavelo", *Diánoia*, XXXI, 1985.

[25] Véase por ejemplo, *Príncipe,* XVII, y *Discorsi,* II, Proemio, y III, p. 43.

política, debemos aprender a usar de nuestro *lado* animal. Como señala nuestro autor con absoluta claridad en el capítulo XVIII de *El príncipe,* hay dos formas de combatir, con las leyes y con la fuerza. La primera es propia de los humanos y la segunda de las bestias, pero "...como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre..." Para Maquiavelo es claro que lo que nos distingue del resto de la naturaleza es una cuestión de grado (*mayor* inteligencia), mas no de calidad. Si no hay diferencia entre nosotros y la naturaleza, no puede haber un origen o justificación trascendente de valores e instituciones. Éstos tendrán, *necesariamente,* que ser resultado de la experiencia y las circunstancias, es decir, de la *condición humana,* y no de alguna condición *supra —o infra— humana.* La mejor vía para entender el naturalismo y el inmanentismo de Maquiavelo es el tratamiento que ofrece de la noción de fortuna. Maquiavelo *ya* no concibe a la fortuna ni como parte de la providencia, ni como una fuerza cósmica cuyo origen y designio son incognoscibles. Maquiavelo usa "fortuna" para referirse simplemente al "cambio de los tiempos". La fortuna no es una fuerza de consecuencias irremediables; al contrario, las consecuencias del cambio en las circunstancias pueden ser, si no canceladas, sí al menos controladas, si se toman precauciones. No hay nada místico o supra-humano en este análisis: los políticos deben estar preparados para situaciones inesperadas, aunque, dada la complejidad de los asuntos humanos, la preparación absoluta es imposible (cosa que, como sabemos, ignoraban los planificadores soviéticos). En palabras de nuestro autor:

> Creo, además, que prospera aquel que armoniza su modo de proceder con la condición de los tiempos y que, paralelamente, decae aquel cuya conducta entra en contradicción con ellos. Porque se puede apreciar que los hombres proceden de distinta manera para alcanzar el fin que cada uno se ha propuesto, esto es, gloria y riquezas: uno actúa con precaución, el otro con ímpetu; el uno con violencia, el otro con astucia... y a pesar de estos diversos procedimientos todos pueden alcanzar su propósito [*Príncipe,* XXV].

Este párrafo introduce otro elemento crucial para entender la naturaleza de la teoría de la acción humana de Maquiavelo. El florentino parte de un hecho: los hombres buscan un par de fines en sus acciones, la obtención o de gloria o de riquezas. Siguiendo la pista de Spinoza, podemos decir que Maquiavelo pretende *entender* a la naturaleza humana y no sólo *prescribir,* y que sus prescripciones (su teoría de las instituciones políticas) son resultado justo de tal entendimiento. Para Maquiavelo los seres humanos no actúan guiados por la razón, sino por la necesidad: "...los hombres sólo obran bien por necesidad, pero donde se puede elegir y hay libertad de acción se llena todo, inmediatamente, de confusión y desorden" [*Discursos,* I, 3]. Son las circunstancias las que constriñen a los seres humanos a actuar y, aún más, sólo bajo tal constricción pueden tomar decisiones eficaces o, mejor, *racionales*. No hay, entonces, una guía trascendente, cognoscible mediante la razón, que permita a los seres humanos orientar su acción. Contamos sólo con ciertos rasgos de carácter (virtudes) y la experiencia de cosas "pasadas y modernas".

Finalmente, todo este discurso sobre la política no plantearía una diferencia radical respecto del modelo ciceroniano si Maquiavelo aceptase la justicia y el bien común como los objetivos de la política (de la actividad *humana* que llamamos "política"). Es posible afirmar que Maquiavelo *inventa* el realismo político porque establece, como problemas básicos a analizar, los problemas de la seguridad y el poder. El objetivo de la política no es la "gloria", como muchos intérpretes han sostenido, sino la seguridad. Las ciudades y los estados se establecen para lidiar con la inseguridad producida tanto por la escasez como por la naturaleza conflictiva de los seres humanos.[26] Maquiavelo, a diferencia de los defensores del modelo ciceroniano, no se hace ilusiones: sin dominación, la seguridad es imposible: "...los hombres no pueden garantizar su seguridad más que con el poder..." [*Discursos,* I, 1].

[26] Véase al respecto *Discursos*, LI, cap. I.

Contra el normativismo

Como demuestran, en mi opinión, las críticas de Maquiavelo a Cicerón, los intentos contemporáneos de repensar la política son, fundamentalmente, una reedición del viejo proyecto de someter la política a la ética y al derecho. En pocas palabras, los intentos de repensar la política, que, como hemos visto, son ético-normativos, pretenden cumplir con el proyecto platónico, recogido en la obra de Cicerón, de Rousseau y de Kant, entre muchos otros, de "cancelar" o "disolver" la política y todos sus conflictos, desigualdades, problemas, en normas que son primero morales y luego jurídicas. Ése era el proyecto de Platón, de Cicerón y de Kant, y es el proyecto de todos aquellos que, desde planteamientos morales y desde cualquier punto del espectro político, de la defensa radical de los derechos individuales de Nozick a la defensa del sujeto frente a cualquier forma de dominio propuesta por Foucault, pasando por la defensa del Estado de bienestar y los derechos sociales de Rawls y Habermas, proponen hoy *repensar* la actividad política.

Las preguntas que se imponen son, ¿por qué no habría que defender a los individuos y los derechos sociales? ¿Por qué no habría que transformar el discurso del poder en el discurso de los derechos? ¿No es claramente preferible la defensa de los derechos al uso de la fuerza? Dicho de otro modo, ¿por qué es aún hoy relevante la crítica de Maquiavelo al normativismo de Cicerón?

Los problemas del normativismo son, hoy en día, los mismos que Maquiavelo señaló a mediados del XVI: planteamientos de este tipo son, en primer lugar, *inútiles*, en segundo lugar, no permiten *entender cómo, de hecho, funciona la política* (a nivel de la acción política, de las instituciones políticas y hasta de los *valores* políticos) y, en tercer lugar, pueden tener consecuencias peligrosas para la seguridad y la estabilidad de las sociedades. Para concluir este trabajo presentaré una breve reflexión sobre cada uno de estos puntos.

La inutilidad del normativismo

De la misma manera en que Maquiavelo, primero, y Spinoza, más tarde, insistían en la necesidad de proponer una teoría política útil, críticos contemporáneos del normativismo insisten en señalar el problema que siempre ha plagado al normativismo, el problema, en palabras de Giovanni Sartori, de la "...gestión de los ideales".[27] En efecto, *uno* de los dos problemas prácticos fundamentales a los que todo normativismo moral se enfrenta es el de la puesta en práctica de sus proyectos. Para entender las dificultades de proyectos ético-normativos, es útil analizar el otro gran problema al que se enfrentan: el hecho de que la política y el Estado no funcionan como los teóricos normativos sostienen que tendrían que funcionar. Me refiero, por ejemplo, al hecho de que, a pesar de toda la discusión sobre los nuevos movimientos sociales y las ONG, son los partidos políticos los que, en todos lados, mantienen y gestionan el poder político. En la misma línea argumental podemos señalar, como ejemplo, el hecho de que siempre y en todas partes el poder político consiste en dominación autorizada y se ejerce a través de la amenaza del uso de la fuerza, y de castigos y recompensas; que hay fenómenos como los secretos de Estado *(arcana imperii)* que no se han podido eliminar (aunque sí reducir), o que, también siempre y en todos lados, a pesar de que exista o no un Estado de derecho, los conflictos extremos (y algunos que no lo son tanto) se resuelven mediante la negociación política. Sabemos, además, lo que sucede cuando se intenta imponer un proyecto como el comunismo, basado en consideraciones morales y en la certeza de que la razón indicaba la *necesidad histórica* de la puesta en práctica del proyecto.

Por otro lado, varios de los defensores de esta posición sostienen que sus propuestas no pretenden ponerse en práctica, sino servir como "modelos racionales" que permitan establecer los límites de la legitimidad de la política.[28] La pregunta

[27] Sartori, 1993, p. 73.

[28] Como ha señalado recientemente un intérprete de Habermas, respecto del uso práctico de la "situación ideal de diálogo": "Pero la situación ideal de diálogo sirve de rasero al menos para que en todo momento podamos enjuiciar las cuestio-

que se impone es: ¿cuál es la utilidad de modelos que parten de supuestos totalmente fuera de la experiencia humana, tales como la racionalidad pura (ahistórica) de los individuos, el "velo de la ignorancia", o la situación ideal de diálogo? Si tomamos en serio las propuestas de Rawls o de Habermas, ¿podríamos encontrar algún Estado que fuese legítimo, es decir, resultado de la discusión libre de constreñimientos ilegítimos o alguna sociedad que fuese justa, o sea, resultado de una deliberación bajo el velo de la ignorancia y en la que se mantengan las libertades y, al mismo tiempo, las desigualdades *beneficien* a los más desfavorecidos y estén abiertas a todos por igual? Es la radicalidad de las exigencias (para definir legitimidad y justicia) lo que hace a tales propuestas, en la práctica, profundamente inútiles.

La incompetencia epistemológica del normativismo

Otra de las críticas fundamentales que Maquiavelo dirige a la obra de Cicerón y que podemos extender al normativismo moral en general, cuando se adentra en los dominios de la comprensión política, consiste, dicho muy en breve, en que quien parte de supuestos morales simplemente no entiende lo que sucede. En particular, al normativista se le escapan por completo no sólo aquellos procesos definitorios de la actividad política, tales como la dominación, el afán de poder, la simulación, el engaño, que suelen ser considerados como parte esencial del realismo político, sino también aquellos procesos "positivos", que también son parte fundamental de la "condición política" y que también quedan ofuscados por el puritanismo normativista. Me refiero a las "artes" de la composición, de resolver conflictos mediante la negociación, la

nes que reclaman para sí una presunción de racionalidad o para emprender la crítica de cuestiones dadas por supuestas o que erróneamente se presentan apoyadas en argumentos. Describe las condiciones de posibilidad de la racionalidad en un mundo aparentemente irracional y sirve de sustento para una praxis emancipadora". F. Vallespín, "Habermas en doce mil palabras", *Claves de razón práctica,* núm. 114, julio-agosto, 2001.

pacificación y, más importante, el aumento del poder de cada individuo mediante el aumento del poder (entendido aquí como potencia) del Estado y sus instituciones. El normativismo no entiende ninguno de los dos procesos de *toda política,* tanto aquellos que, a la luz de la moral privada (del imperativo categórico), son del todo inmorales, como aquellos que permiten establecer la seguridad (solucionar, en efecto, conflictos) y 2mejorar las condiciones de vida de la población. No lo entiende porque *no* parte de dos supuestos que, desde la perspectiva del realismo político inaugurada por Maquiavelo, son cruciales: una concepción conflictiva y pasional de los actores de la política (los seres humanos) y la definición de la seguridad y la paz como los fines fundamentales de la política.

Ahora bien, ¿no se incurre en una flagrante contradicción al proponer *fines* a la política? ¿No es ése un procedimiento típicamente normativo? Aún más, ¿no defendía el propio Maquiavelo la libertad como un *valor* político fundamental? La otra gran área del pensamiento político cuya comprensión está vedada al normativismo es la relativa a la génesis y el contenido de los valores y las normas políticas. En efecto, Maquiavelo defiende la libertad y la igualdad, como gran parte de los teóricos políticos de la modernidad. Lo mismo puede decirse de aquel gran realista que era Marx, o de claros defensores del realismo político en el XX, como Schmitt (el conflicto como valor fundamental), Weber (la libertad y la responsabilidad), Bobbio (la libertad y la igualdad), De Jouvenel (la libertad). ¿Estamos ante un claro caso de lo que Habermas llamaría "contradicción performativa"? La respuesta es necesariamente negativa. No hay contradicción, lo que hay es una defensa de valores y normas políticos que son diferentes de los valores y normas morales en contenido, aunque no en forma. También prescriben acciones consideradas buenas, pero desde el punto de vista político. ¿Cuál es el punto de vista político? El que tiene que ver con la *polis*, con la *civitas,* con el *Estado*. Lo que distingue al punto de vista político es, en primer lugar, aquello que distingue al Estado y, desde el realismo político, hay dos atributos distintivos del mismo: en primer lugar, siguiendo la clásica definición de Weber, el medio específico, la

violencia legítima, y en segundo lugar (y aquí en oposición a Weber), el *fin* del Estado (de la *polis*, *civitas* o *commonwealth*), que consiste en la seguridad. Éste es un atributo del Estado reconocido tanto por teóricos clásicos, como Maquiavelo, Hobbes o Spinoza, como por autores contemporáneos. Como ha señalado recientemente Michelangelo Bovero:

> ...creo que el poder político se define como político no sólo por ser coactivo, por la pretensión de ser exclusivo y por su duración efectiva —tal es también el poder de la mafia— sino por tener un fin irrenunciable, sin cuya persecución, directa o indirecta, el poder mismo se debilita: es el fin de organizar la convivencia, o mejor dicho, usando una fórmula negativa, el fin de impedir la disgregación de la convivencia, de impedir la transformación de la convivencia en un conflicto generalizado, en guerra civil.[29]

Es indispensable reconocer este fin como *necesario para toda actividad que se pueda definir como política,* y ello debido justo al carácter conflictivo de la naturaleza humana y a la condición de indefensión en la que se encuentran los seres humanos frente a otros seres humanos y la naturaleza, si no están reunidos en sociedades jerárquicamente organizadas. ¿Cómo sabemos esto? Para el realismo político, como para Maquiavelo, la respuesta está en la experiencia y en la correcta definición del supuesto antropológico.

Lo mismo puede decirse respecto de los valores. Para el realismo político, libertad e igualdad son tanto condiciones naturales de los seres humanos, como condiciones de posibilidad del mantenimiento de la seguridad. Así, dicho muy en breve, no hay nadie naturalmente tan poderoso que pueda, por sí mismo, imponer su voluntad sobre la de los demás. Igualmente, sin libertad, la seguridad es, en el mejor de los casos, precaria y, en el peor, inexistente, como la Unión Soviética bajo Stalin o Alemania bajo el fascismo ilustran con lamentable claridad. Los valores políticos, entonces, son el resultado de la reflexión sobre pro-

[29] Bovero, 1997, p. 99; M. Bovero, “La naturaleza de la política”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 10, 1999.

cesos inmanentes a la condición humana, y no sobre principios extra —o sobre— humanos.

Los riesgos del normativismo moral

Son tres, en mi opinión, los riesgos que conlleva el proyecto de aproximarse al estudio y a la práctica de la política desde la moralidad. En primer lugar, el problema de la *seguridad;* en segundo, el problema del dominio de la ley sobre la política, y en tercero, el de la *ineficiencia* de la acción política como resultado de la *moralización* de la misma.

El primer gran problema es el de la seguridad y es quizá el que con mayor claridad identificó el propio Maquiavelo. O se reconocen los imperativos propios de la política, o se corre el riesgo, para quien gobierna, de perder el poder y, para los gobernados, de perder la seguridad que sólo se obtiene a través del Estado.[30] Dado que tanto la naturaleza como la condición humana establecen la necesidad del conflicto, resulta indispensable reconocer que el problema fundamental es el control, mediante la fuerza o la amenaza, si es necesario, del mismo. Sólo se puede controlar el conflicto mediante el Estado; es por ello, como lo ha reconocido gran parte del pensamiento político occidental, que la tarea fundamental del Estado es la seguridad y la paz, y no el establecimiento de una sociedad justa y la defensa del "bien común".[31]

El análisis del segundo y tercer problema son desarrollados, aquí, a partir de algunas reflexiones de Richard Rorty sobre la política, la moral y los derechos. En contra de gran parte de la filosofía política académica, Rorty ha insistido, en los últimos años, en que la izquierda académica[32] ha equivocado tan-

[30] El texto clásico sobre el tema es el cap. XV de *El príncipe*.

[31] A menos de que por "bien común" se entienda, simplemente, la seguridad y la paz. Éste no es, sin embargo, el significado común del concepto: usualmente refiere a la imposición de normas morales sociales que toman precedencia sobre los derechos individuales.

[32] Aunque Rorty se refiere fundamentalmente a la academia norteamericana, el argumento puede ampliarse sin problemas a gran parte de la cultura académica occidental. Para la cultura académica de izquierda en el mundo de habla hispana,

to el objeto como el contenido de sus críticas a la política. Rorty parte de un diagnóstico que resulta claramente aplicable a la izquierda norteamericana y, en menor grado, a la europea. Si se parte de la premisa, dice Rorty, de que la tarea de la izquierda es "... proteger a los pobres frente a la rapacidad de los ricos...", la conclusión necesaria es que, durante la posguerra, la izquierda no ha cumplido con su tarea.[33] El aumento de la desigualdad, inclusive en los países desarrollados, simplemente refuerza su hipótesis.[34] En todo caso, la descripción de la incapacidad de la izquierda que el filósofo norteamericano ofrece es, a todas luces, aplicable fuera del ámbito político-cultural norteamericano: por ejemplo, sólo los partidos moderados, o de centro derecha, han sido capaces, en la mayoría de los países latinoamericanos, tanto de culminar con éxito transiciones a la democracia como de reorientar las economías destruidas por el estatismo, condición de posibilidad del mejoramiento de los niveles de vida.

Para Rorty la izquierda es ineficiente, tanto en la teoría como en la práctica, debido a que ha cometido un par de errores: uno es aquel viejo problema de la izquierda, el *radicalismo*; otro es el dominio del discurso de los derechos sobre el discurso de la política.[35] El radicalismo es un error porque en la búsqueda de la pureza y de la emancipación no puede ver los avances, parciales pero reales, que, a favor de la reducción de la crueldad, han tenido lugar durante la posguerra. El segundo error es el que me interesa destacar aquí. Este error surge, nos dice Rorty, del único gran triunfo de la izquierda norteamericana en la segunda mitad del siglo XX: el movimiento por los derechos civiles. El éxito del movimiento mostró a la izquierda una manera equivocada de hacer política: transformar los conflic-

---

véase R. del Águila, "Intelectuales impecables y la crisis del discurso izquierdista", *Claves de razón práctica*, núm. 113, junio, 2001.

[33] Richard Rorty, "What's wrong with rights", *Harper's Magazine*, junio, 1996.

[34] Sobre el aumento de la desigualdad en el mundo véase R. Brenner, "The economics of global turbulence", *The New Left Review*, núm. 229, 1998, particularmente pp. 190 a 213.

[35] Véase Rorty, 1996, p. 15, y Rorty, 1987, pp. 564-568. El argumento "completo" de Rorty sobre la incompetencia de la izquierda aparece en R. Rorty, *Achieving our country*, Harvard University Press, 1997.

tos políticos en conflictos jurídicos. Para Rorty, a pesar del éxito del movimiento a favor de los *derechos* civiles,

> ...el problema con el lenguaje de los derechos *[rights talk]* [...] es que hace a la moralidad política no un resultado del discurso político —de reflexión, compromiso y elección del mal menor— sino de un imperativo moral incondicional: se trata de algo que corresponde a una cosa dada de antemano, de la misma manera en que la voluntad de Dios o la ley de la naturaleza es supuestamente dada.[36]

El argumento de Rorty puede ser replanteado en los términos expuestos en el presente trabajo. El problema del lenguaje de los derechos es que transforma disputas que pueden ser resueltas mediante el diálogo, el compromiso y la negociación, en problemas *radicales* que involucran ya no intereses o valores en lucha sino la necesidad de decidir acerca del bien o el mal, del deber y las obligaciones, a partir de contenidos cuya validez depende de ser considerados como racionales, es decir, ajenos a toda discusión. Además, convertir problemas políticos en problemas de derechos produce un problema ulterior, también señalado por Rorty: los problemas son resueltos mediante la promulgación de decisiones vinculantes incondicionadas: no hay espacio para las artes políticas del acomodo y del acuerdo.

Esta preeminencia del normativismo ético-jurídico ha provocado, a su vez, el trastrocamiento de las prioridades políticas. Como el propio Rorty ha establecido en su libro *Achieving our country,* partir de consideraciones morales y/o jurídicas para analizar la política suele producir una práctica política profundamente ineficaz. Así, los defensores intelectuales del normativismo moral han establecido como prioridades la lucha por los derechos de minorías, el multiculturalismo, el feminismo, los contenidos curriculares en las escuelas, los derechos de los animales y hasta del medio ambiente, y han dejado a otros aquellos temas que, en última instancia, son los que en verdad cuentan en política: el acceso y el ejercicio del poder, la

[36] Rorty, 1996, p. 15.

dirección de agencias desde las que se establecen las políticas públicas, o el establecimiento de la agenda de prioridades económicas. Para Rorty, ya es tiempo de que la izquierda académica deje de dominar la práctica política y la izquierda norteamericana recupere su dimensión política, dimensión que para nuestro autor mantuvo desde la Gran Depresión hasta mediados de los sesenta.[37]

Lo que, en mi opinión, la posición de Rorty deja en claro es que es justo el "giro normativo" lo que ha impedido tanto una percepción clara de los temas y problemas fundamentales de la política contemporánea como la puesta en práctica de *políticas* que permitan resolver los problemas fundamentales: la distribución del poder y de la riqueza. El normativismo ético-jurídico, por un lado, lo que ha producido ha sido sólo la defensa de grupos minoritarios que han sido a veces realmente (y a veces imaginariamente) discriminados y, por el otro, ha permitido el ascenso y victoria de fuerzas políticas de ideología totalmente opuesta a la suya. Sin embargo, los normativistas no proponen el fortalecimiento de partidos políticos socialdemócratas, la negociación con los centros de poder financiero en el mundo para limitar el libre flujo de capitales o para mejorar la condición de obreros, o el fortalecimiento del Estado como único instrumento viable de reducción de las desigualdades. Los normativistas insisten en la defensa de derechos, inclusive aquellos que sólo pueden ser "aspiraciones", como el derecho al trabajo y muchos derechos sociales, en el carácter injusto, ilegítimo e inmoral de las instituciones realmente existentes, en la necesidad de plantear "formas alternativas de política" y, en fin, en rechazar al Estado como instrumento de cambio social.[38] Esta posición ha sido expresada recientemente, con absoluta claridad, por John Rawls:

> Para que una concepción política [de la justicia] evite ser política de la manera equivocada, debe formular una visión autónoma *[free-standing]* de los más grandes valores (morales) que se apli-

[37] R. Rorty, 1996.
[38] Sobre este punto véase Rorty, 1996, pp. 17-18.

> can a la relación política. Debe también especificar una base pública para la justificación de instituciones libres de manera accesible a la razón pública. Por contraste, una concepción política es política de la manera equivocada cuando es propuesta como un compromiso efectivo entre intereses políticos conocidos y existentes, o cuando acude a doctrinas comprensivas que existen de hecho en una sociedad y se acomoda a ellas para ganar su apoyo.[39]

La posición de Rawls es clara: una concepción equivocada de la política, aplicada a una teoría de la justicia, es aquella que es concebida como un compromiso efectivo entre intereses y posiciones políticas ya existentes. Es decir, para Rawls la política "realmente existente" *es inaceptable como criterio válido para establecer una sociedad justa*. En última instancia, entonces, Rawls regresa al esquema de la "ley natural", planteado por Cicerón, como el modelo correcto para proponer principios políticos. La realidad es injusta y, por lo tanto, inaceptable; por ello es necesario recurrir a principios que no hayan sido *contaminados* por procesos efectivos de creación de identidades políticas, es decir, a principios *éticos* establecidos por la razón. El proyecto, del que la obra de Rawls no es más que un ejemplo, es claro: no partamos de la política realmente existente, sea por irracional sea por inmoral (o por ambas); propongamos, mejor, principios morales y/o racionales que establezcan criterios racionales (no discutibles) de justicia, legitimidad o de emancipación. El problema con estos proyectos, como he intentado mostrar en el presente trabajo, es que están dirigidos, como señalaba Spinoza (en el primer capítulo del *Tratado político*), a sociedades que se parecen mucho a la "edad dorada de los poetas", en donde no hacen ninguna falta.

[39] Rawls, 2001, p. 188.

BIBLIOGRAFÍA

Bernstein, R. J., "Serious play. The ethical-political horizon of Derrida", en R. J. Bernstein, *The new constellation,* Cambridge, MIT Press, 1987.

Bobbio, N., *Teoría general del derecho,* Madrid, Debate, 1998 (1956).

Bovero, M., "La naturaleza de la política", *Revista Internacional de Filosofía Pública*, núm. 10, 1999.

Derrida, J., *Fuerza de ley,* Madrid, Tecnos, 1997.

Foucault, M., "Politics and ethics. An Interview", en P. Rabinow, *The Foucault reader,* Nueva York, Pantheon Books, 1984.

Rawls, J., *Justice as fairness. A restatement,* Cambridge, The Belknap Press, 2001.

Rorty, R., "Thugs and theorists: a reply to Bernstein", *Political Theory*, vol. 15, núm. 4, 1987.

———, "Whats wrong with rights", *Harpers Magazine,* junio, 1996.

———, "Back to class politics", en R. Rorty, *Philosopy and social hope,* Bury St. Edmunds, Penguin, 1999.

Sartori, G., *La democracia después del comunismo*, Madrid, Alianza, 1993.

Segunda Parte

LO POLÍTICO Y LA ARTICULACIÓN SOCIAL CONTEMPORÁNEA

LA POLÍTICA EN LA ERA TECNOLÓGICA

NOEMÍ LUJÁN PONCE

La influencia de la tecnología en la sociedad ha marcado profundamente el signo de nuestra época. La presencia cada vez más extendida de artefactos, procedimientos y sistemas tecnológicos en la industria, las comunicaciones, la educación, la administración y la política ha generado transformaciones profundas en el tipo de relaciones entre individuos, actores e instituciones.

No obsante, mientras el impacto de la tecnología en la transformación de los procesos productivos ha sido extensamente estudiado, los efectos de aquélla en el campo de los procesos políticos han sido abordados con una extensión mucho menor. De esta ausencia relativa de reflexión en torno a las implicaciones de la incorporación tecnológica en la esfera política no debe inferirse que su influjo sea de menor importancia. Por el contrario, como trataremos de mostrar, la impronta tecnológica en los procesos políticos ha generado profundas transformaciones en las relaciones entre los actores y en los actores mismos.

EL ENCUENTRO ENTRE TECNOLOGÍA Y POLÍTICA: ¿CASUALIDAD, DESTINO O PRODUCTO CONTINGENTE?

En términos generales, podemos afirmar que el encuentro entre tecnología y política es resultado del avance en el patrón civilizatorio que ha caracterizado a la modernidad. No obs-

tante, la creciente articulación entre estos dos ámbitos no es un destino ineluctable ni obedece a un modelo único, sino que se trata de una articulación conflictiva con diversas posibilidades de resolución.

Si bien es cierto que tecnología y política modernas constituyen dos esferas claramente diferenciadas, con dinamismos y exigencias de desarrollo propias, mantienen, a pesar de dichas diferencias, parámetros comunes que las convierten en componentes de un universo más amplio que las abarca, las acota y, en cierta medida, las emparenta. Ese universo es el horizonte civilizatorio de la modernidad y el referente movilizador de su desarrollo el proyecto de la Ilustración.

Categorías como razón, conocimiento y verdad nos permiten ubicarnos en el plano de las estructuras y los grandes continentes dentro de los que se despliega un determinado tipo de civilización. Los elementos que presentamos están directamente vinculados con el concepto de racionalidad moderna. Un concepto de tal amplitud y complejidad como el de razón o racionalidad moderna rebasa con mucho los alcances de un trabajo como éste, por lo que nos concentraremos en presentar algunas de las aristas pertinentes de este vasto tema para mostrar el campo de reflexión desde el que es posible pensar la homogeneidad entre tecnología y política.

Una de las posibles líneas de vinculación se puede rastrear a partir de la categoría de *autonomía* que se deriva del proceso de secularización. El concepto ilustrado de razón, que surgió del abandono de lo sagrado como fuente de explicación del mundo, se construyó sobre la base del conocimiento de los hechos observables y del desarrollo de teorías que permitieran desentrañar las leyes de la naturaleza y de la propia vida social. El Prometeo ilustrado, que arrebató a los dioses la luz del conocimiento, y con ello despertó enormes posibilidades para el desarrollo y la aplicación de la ciencia, renunció al mismo tiempo a la posibilidad de recurrir a la divinidad para explicar y justificar el mundo.

En el campo de la ciencia y la tecnología este proceso de secularización se tradujo en una búsqueda —primero optimista y con el tiempo cada vez más desencantada y escéptica, pero

igualmente desenfrenada— de las regularidades y leyes que gobiernan el mundo y de las posibilidades de aplicación de ese conocimiento para intervenir, controlar y dominar los procesos materiales.

En el ámbito político, la muerte de Dios o, en todo caso, su reducción a la esfera de las creencias privadas, implicó profundas transformaciones en la forma de concebir, organizar y ejercer el poder. A diferencia del orden sacralizado, en donde la fundamentación del poder estaba dada a partir del derecho divino y el orden estaba estructurado con base en esa voluntad originaria y extraterrenal, la política moderna colocó en el centro de la discusión la humanización de la política y, por lo mismo, la necesidad de buscar nuevos fundamentos y estructuras institucionales.

Surgieron así nuevos problemas, como el de la organización de un gobierno que emanaba de una sociedad compuesta por individuos racionales, libres e iguales. La idea de ciudadano que se incrustó profundamente en el nuevo discurso político, y sirvió de inspiración a proclamas y movimientos transformadores, planteó la necesidad de pensar nuevas formas de organizar las relaciones entre gobernantes y gobernados.

Otra categoría que permite establecer la comunidad de estructuras parametrales de la ciencia y la tecnología con la política es la de *cálculo,* asociada a los procesos de racionalización que se desarrollaron con el advenimiento del mundo moderno.

Tanto en el nivel científico como en el tecnológico, la Razón se valió de la posibilidad de cálculo, inspirada en la física experimental. La medición, que precisa de unidades homogéneas, permitió a los científicos experimentales acceder a la posibilidad de predecir fenómenos y manipular las interacciones de sustancias y procesos para obtener los resultados deseados. En su sentido más genérico, la noción de cálculo está asociada con una lógica relacional medio/fin en donde, una vez conocida la información relevante, es posible establecer expectativas ciertas de que un determinado suceso se efectuará, o bien intervenir, a partir de esa información, para que dicho acontecimiento se verifique.

Por otra parte, la noción de cálculo, entendida como una adecuación sistemática de los medios a los fines, tuvo efectos agudos sobre la política. Si la secularización colocó al hombre en un estado de orfandad respecto de Dios, la noción de cálculo le proporcionó herramientas para enfrentar con fuerza propia esa soledad. El cálculo fue al mismo tiempo un mecanismo y una premisa para la conformación de las estructuras institucionales sobre las que se montó la modernidad. La gran empresa, las estructuras burocráticas y los partidos políticos son ejemplos de instituciones modernas, en donde el cálculo ha desempeñado un papel fundamental.

Para que el cálculo sea posible, esto es, para que se pueda predecir o intervenir exitosamente en los procesos, es necesario que existan condiciones mínimas de homogeneidad y de acceso a la información. La ciencia y la tecnología lograron dichas condiciones a través de un conjunto de herramientas metodológicas que le permitieron garantizar la homogeneidad de los procesos, un aislamiento relativo o, por lo menos, la posibilidad de disminuir los efectos de variables fuera de control. El laboratorio experimental es el mejor ejemplo de dichas exigencias.

Desde esta perspectiva, la creación de instituciones, reglas y leyes puede considerarse como un mecanismo para generar condiciones de homogeneidad que permitirían el cálculo. Asimismo, la conformación del Estado de derecho podría ser vista como parte de un proceso de racionalización que contribuyó a conformar un orden que garantizara el cálculo en una sociedad secularizada.

Una descripción de los procesos electorales que permite traducir en términos técnicos uno de los pilares del sistema democrático moderno nos revela con claridad el parentesco que existe entre tecnología y política, a saber:

> Los procesos electorales son una tecnología de la democracia en la que, a partir de la ecuación un ciudadano = un voto, éstos permiten operacionalizar la formación de la voluntad general como suma de las voluntades individuales, bajo el supuesto de la igualdad y la libertad de los individuos considerados ciudadanos.

Una vez señalada, aunque sea en términos muy generales y fragmentarios, la homogeneidad de los fundamentos de la tecnología y la política modernas, es posible pensar que su articulación es menos casual de lo que indica una simple extensión de la tecnología a todos los campos de la vida social y más profunda de lo que supone una utilización de la tecnología como herramienta para procesos políticos.

En consecuencia, podemos plantear que si la modernidad se define por el grado de racionalización alcanzado, y la tecnología y la política moderna son dos aristas de un mismo complejo civilizatorio, el encuentro entre tecnología y política no es un resultado fortuito sino la expresión de tendencias convergentes de los procesos de modernización. La creciente imbricación entre estos dos campos es expresión de complementariedades más profundas y de necesidades mutuas que se interconectan.

A partir de lo anterior es posible identificar entonces tendencias hacia la tecnologización de la política y hacia la politización de los asuntos tecnológicos. En este trabajo nos circunscribiremos a la identificación general de los campos de incorporación de tecnología a procesos políticos y a una reflexión en torno a las funciones de la tecnología como recurso político.

Campos de incorporación tecnológica a procesos políticos

Un panorama esquemático de los ámbitos de la incorporación de la tecnología a la esfera política nos indica que, al menos en los siguientes, la tecnología se ha convertido en un componente importante cuyo crecimiento se ha acelerado a un ritmo vertiginoso.

Administración pública

El aumento en la complejidad del gobierno de las sociedades modernas se ha traducido en una demanda de mayor especialización de los responsables de la administración pública. Los

procesos de toma de decisiones en asuntos como política económica, planeación urbana, combate a la pobreza, protección del medio ambiente, etc., se han convertido cada vez más en asuntos de especialistas.

La especialización que ha adquirido el diseño e instrumentación de las políticas y, en general, el funcionamiento del aparato burocrático del Estado, es uno de los problemas fundamentales que enfrentan las democracias modernas,[1] en la medida que limitan las posibilidades de participación y deliberación ciudadana en cuestiones de interés común. Éste es el campo de desarrollo propio de la tecnocracia, definida como aquel sector del aparato burocrático que requiere conocimientos especializados y habilidades técnicas para el desempeño de sus funciones.

Procesos electorales

El ámbito electoral ha sido un terreno particularmente propicio para la incorporación de tecnología, dada la demanda y el despliegue de enormes recursos humanos y financieros que requiere la organización de comicios en las modernas sociedades de masas.

Podemos identificar dos grandes líneas de incorporación tecnológica en el amplio campo de los procesos electorales: en primer lugar, la que se refiere a los procesos de comunicación política relacionados con cuestiones de mercadotecnia, manejo de imagen y estrategias de campaña, utilización de encuestas y sondeos de opinión; en segundo lugar, la que se refiere a la utilización de recursos tecnológicos para el procesamiento oportuno y transparente de los votos. Dentro del segundo campo podemos identificar los sistemas de registro de ciudadanos, de emisión del sufragio y de cómputo y publicación de resultados, en donde los sistemas informáticos se han constituido en un recurso fundamental.

[1] *Cf.* Norberto Bobbio, *¿Qué socialismo?*, Barcelona, Plaza y Janés (Tribuna de Plaza y Janés, Política, 64), 1986, p. 93.

Comunicación política

La importancia que han adquirido los medios electrónicos en la comunicación ha trastocado profundamente los procesos de transmisión y socialización de la información política y, por ende, la constitución de las identidades políticas. La influencia de la cultura de la imagen y el alcance de los medios electrónicos, en particular de la televisión, están generando cambios de gran trascendencia en la percepción y el contenido de la acción política.[2]

Mención especial merece el impacto de la Internet y la ampliación de posibilidades y espacios para la comunicación política. La expansión de una red de computadoras ha diversificado radicalmente las fuentes de acceso a la información y ha despertado el debate político sobre las posibilidades de avanzar en mecanismos propios de la democracia directa a través de medios electrónicos.[3] El impacto de los procesos de globalización por vía de la tecnología en el campo de la comunicación está transformando las estructuras, las fuentes y las fronteras de la actividad política.

Funciones políticas de la tecnología

Rastrear los elementos de carácter teórico-metodológico que pueden orientar la reflexión en torno a la problemática de la tecnología en la política supone un esfuerzo de sistematización de una gran cantidad de textos y autores que desde la filosofía, la sociología, la ciencia política y demás disciplinas sociales se han preocupado por los efectos del desarrollo tecnológico en las sociedades modernas, el cual desborda cualquier intento de reconstrucción sistemática. No obstante, a continuación se proponen algunos conceptos y dimensiones que resultan sugerentes para avanzar en este análisis.

[2] Ángel V. Valencia Saiz, "Democracia, nuevas tecnologías y comunicación: nuevas respuestas y viejos problemas dentro de la teoría de la democracia", *Sistema. Revista de Ciencias Sociales,* núm. 136, Madrid, enero, 1997, pp. 85-101.

[3] *Cf.* David B. Magleby, *Legislación directa: grupos de presión y efectividad,* México, Limusa, 1993, p. 307.

El papel que la tecnología ha desempeñado en los diversos aspectos de la política se puede resumir, esquemáticamente, en dos dimensiones, una racionalizadora y otra legitimadora:

1) Como *instrumento de racionalización* de la política, la tecnología, haciendo uso de sus propiedades intrínsecas, ha permitido la resolución de los problemas de eficacia, rapidez y confiabilidad.

La organización política y administrativa de las modernas sociedades de masas demanda cada vez mayores capacidades de las herramientas para el control y procesamiento de la información y la resolución de problemas. Pensemos, por ejemplo, en lo que significa organizar una jornada electoral que dura un día, en la que participan millones de electores y de la que se demanda información rápida y veraz, o bien, en las exigencias que plantea la organización y procesamiento de la información de los contribuyentes, electores, o inscritos en los sistemas de salud, seguridad o educación.

2) Como *recurso de legitimación,* la tecnología ha intervenido de manera importante en la generación de actitudes y marcos de referencia que garantizan la aceptación de resultados y decisiones políticas.

La importancia que la ciencia y la tecnología han tenido en la modernidad, en el curso de la cual el optimismo ilustrado las convirtió en instrumentos fundamentales del progreso y la felicidad humana, les ha permitido conformar un importante capital simbólico que permanece aún en el contexto del cuestionamiento y el escepticismo posmodernos.

> Valores como la neutralidad científica, conocimiento objetivo de la realidad, rigurosidad, eficacia, seriedad, verdad comprobada, legitiman la verdad/bondad de los media. Tecnología de punta como satélites en órbitas, cableados, télex, teléfonos, telemática, ordenadores, informática, rayos láser, micrófonos sin hilo, ordenadores interconectados, conexiones múltiples —todo "nuevo y brillante"— elimina de la mente cualquier sospecha de error, mentira o manipulación. Cuanto más avanzada sea la técnica, más progreso, más legitimación, más verdad/bondad en la con-

> ciencia informada, ya sea un congreso político, eucarístico o de telecomunicaciones. No importa tanto lo que se dice sino la cobertura técnica con [que] o donde se dice. [...] Se instalan en la conciencia in-formada determinados "mitos" científicos para que hagan la función legitimadora. La verdad-bondad-belleza de la técnica estaría cerca de aquellos caracteres platónicos —belleza, medida, verdad— que se relacionaban con el placer y el entendimiento y por los cuales —como sugiere Sócrates a Protarco— cualquier hombre estaría en condiciones de recibir y declarar su parentesco con el bien supremo.[4]

En una sociedad que ha colocado el conocimiento, la verdad y la objetividad en un alto pedestal, las decisiones que se adoptan con bases científicas, o los procesos que incorporan desarrollos tecnológicos, han contado con un importante capital simbólico que ha facilitado su aceptación social, medida a partir de su legitimidad, de la creencia en la neutralidad de los procedimientos y de expectativas positivas acerca de sus resultados.

Históricamente, la utilización del capital simbólico y legitimador de la ciencia y la tecnología ha sido incorporada como componente importante en proyectos políticos de diverso signo. El modernismo reaccionario impulsado por el gobierno del Tercer Reich constituye un ejemplo paradigmático de incorporación de la ciencia y la tecnología con fines políticos. Tan importante como la posibilidad que brindó el conocimiento técnico a la construcción de armamento, fue su papel en la generación de imágenes cargadas de simbolismo (como el "romanticismo acerado" de Goebels), las cuales contribuyeron a estructurar la ideología nazi.[5]

En la misma tesitura, Ezrahi Yaron presenta un interesante estudio del papel simbólico que han desempeñado la ciencia y la tecnología en los procesos de legitimación de las democracias. Partiendo de una concepción de la ciencia como sistema

[4] Juan José Martínez, *La fábula de la caverna. Platón y Nietzsche,* Barcelona, Península (Historia, Cultura, Sociedad, 226), 1991, pp. 145-146.

[5] *Cf.* Jeffrey Herf, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich,* México, Fondo de Cultura Económica (FCE) (Colección Popular, 455), 1990.

cultural,[6] el autor ubica tres procesos políticos fundamentales en las democracias liberales, en las que la ciencia y la tecnología han desempeñado un papel importante. El primero, asociado a la reconciliación de la libertad con la necesidad de orden; el segundo, con la despersonalización parcial del ejercicio del poder político, y el tercero, referido a la necesidad de asegurar que las acciones públicas sean tomadas por los ciudadanos y que puedan ser sometidas al juicio público. En estos tres procesos, la ciencia y la tecnología han conformado marcos de referencia que han posibilitado el funcionamiento de prácticas e instituciones en los regímenes democráticos.

En síntesis, podemos afirmar que la incorporación de tecnología en el ámbito político ha respondido tanto a las necesidades de racionalización y modernización de los asuntos públicos propias del aumento de la complejidad de las sociedades modernas, como a exigencias de legitimidad de las decisiones y sus efectos a partir del capital simbólico con que cuentan la ciencia y la tecnología en la civilización occidental.

La ciencia y la tecnología como mediaciones políticas: exploración de articulaciones contingentes

Cuando se analiza el tipo de vínculos de la ciencia y la tecnología con la política es frecuente partir de imágenes asociadas al carácter neutral, progresivo y racionalizador del conocimiento. Es frecuente escuchar, por ejemplo, que la tecnología es una herramienta para mejorar la calidad y la eficiencia en los procesos políticos, sin detenerse demasiado en las implicaciones que tiene su utilización en las relaciones entre los actores y su capacidad de transformación sobre quienes las emplean. También resultan comunes las afirmaciones relativas a que la in-

[6] El autor define la ciencia, en tanto sistema cultural, como "un conjunto de símbolos, lenguajes, orientaciones, instituciones y prácticas de formas de ver, describir y juzgar la experiencia o —si se incluye la tecnología— de actuar en relación con ella, que pueden usarse o al menos desplegarse en el universo político". Ezrahi Yaron, *The descent of Icarus. Science and the transformation of contemporary democracy*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 10-11.

corporación de la ciencia y la tecnología en la política es resultado del progreso social, sin analizar el tipo de incorporación ni el contenido de la opción de un tipo de desarrollo y la exclusión de otras alternativas. Trataremos de mostrar cómo, si bien es cierto que el encuentro de la ciencia y la tecnología con la política no es del todo casual —pues ambas manifestaciones se hallan inscritas en los marcos de un patrón civilizatorio común—, el tipo de vínculos y los efectos que dicha articulación genera en las relaciones políticas no son únicos ni están definidos de antemano, sino que son el resultado de procesos con tensiones y contradicciones en los que interviene la voluntad de los actores y que, por ende, admiten diversas modalidades de articulación.

Para analizar cómo se resuelven las tensiones y contradicciones en la articulación tecnología-política y a qué tipo de relaciones da lugar, es necesario considerar si se trata de un encuentro contingente entre elementos igualmente sometidos a tensiones y contradicciones. La relación tecnología-política no se establece como un choque entre *la* lógica de la técnica y *la* lógica de la política, sino como la estructuración de *cierto* tipo de relaciones entre *una* lógica de la técnica con *una* de las lógicas de la política. La reconstrucción de este tipo de vínculos es la que nos permite establecer la historicidad y variabilidad de los modos de articulación.

La disputa entre la esfera del conocimiento y el mundo de los intereses de los actores no se da, en consecuencia, entre el campo tecnológico y el campo político como bloques homogéneos sino que se reproduce en el interior de cada uno de los campos. Prueba de ello es la recuperación del problema de los valores en los debates científicos —aun en las ciencias físicas y experimentales—, así como el reconocimiento de que el campo de la política no se reduce al plano de los intereses sino que mantiene importantes mediaciones cognitivas.

La propuesta de Habermas[7] respecto de los modos de articulación de la ciencia y la tecnología con la política resulta muy sugerente para construir una tipología general de las re-

[7] Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 348 p.

laciones entre estos dos planos que podría dar lugar a análisis de procesos históricos concretos. Habermas plantea tres modos de la inserción de la ciencia y la tecnología en procesos de toma de decisiones políticas: primero, el modelo o modo decisionista, en el que la ciencia está subordinada a la política; segundo, el modo o modelo tecnocrático, que se caracteriza por una dominación de la ciencia y la tecnología sobre la política, y tercero, el modelo o modo pragmático, que supone una integración de los valores públicos y el conocimiento científico a través del diálogo y la argumentación. Trataremos a continuación de analizar los efectos que tiene cada uno de estos tipos de articulación.

El modelo *decisionista* de articulación plantea que la lógica de la política, sea democrática o autoritaria, subordina y redefine la lógica de la ciencia y la tecnología. La intervención de la política no se restringe en este modelo a la selección e impulso de líneas de investigación, sino que se logra colar en los métodos y procedimientos internos de validación de la ciencia. En consecuencia, la intervención de la política no se da sólo en el nivel de la política científica y tecnológica sino que se trata de una suplantación y un traslapamiento de la política en la lógica de la ciencia y la técnica.

> En general, en las políticas de investigación dominadas por las reglas del juego político, las normas de la investigación científica tales como el libre acceso y la difusión de la información son ignoradas, comprometidas o aplicadas únicamente en su sentido simbólico. Tales arreglos sirven a propósitos ocultos de utilización política de la investigación y sus conclusiones. Argumentos (pseudo)científicos son usados para lograr la aceptación política y la legitimación de políticas y decisiones específicas. En algunos casos, métodos científicos son desarrollados y aplicados en formas aparentemente rigurosas con el propósito de mantener cierta definición de realidad y excluir o incluir ciertas opciones políticas. La ciencia se transforma en parte de la maquinaria diseñada para lograr apoyo político.[8]

[8] *Ibid.*, p. 71.

El modo decisionista de articulación está asociado a un uso político eminentemente instrumental de la ciencia y la tecnología. Dentro de este modelo de relación es posible identificar una forma de utilización que enfatiza los aspectos simbólicos y el prestigio de la ciencia para los procesos de legitimación. Otro tipo de uso político estaría dado por la utilización parcial y fragmentaria de algunos desarrollos dentro de una lógica y un determinado proyecto político.

El modo *tecnocrático* de articulación entre ciencia-tecnología y política supone la primacía de la lógica de la primera sobre la segunda. Sin embargo, como trataremos de mostrar, esta primacía no está al margen de los intereses y los valores, sino que los reintroduce de contrabando, esto es, bajo la careta de neutralidad y objetividad de la ciencia y la técnica. La pretensión del modo tecnocrático de fundar una política al margen de los valores tiene un trasfondo ideológico y efectos políticos que es necesario considerar para entender su lógica interna.

El gran éxito ideológico del modelo tecnocrático está en haberse montado sobre una visión igualmente ideológica de la ciencia y la tecnología:

> La conciencia tecnocrática —afirma Habermas— es, por un lado, menos ideológica que las pasadas ideologías, dado que ya no posee el poder opaco del deslumbramiento con la ilusión del cumplimiento de intereses. Pero, por el otro, la ideología de fondo, hoy dominante y más bien transparente, que convierte en fetiche la ciencia es más inexpugnable y omnicomprensiva que las viejas ideologías, ya que no sólo justifica el interés particularista de dominación de una *determinada clase* y oprime la necesidad particular de emancipación de *la otra clase*, sino que también se presenta como coincidente sin más con el interés universal de emancipación del género humano.[9]

El proyecto tecnocrático se ha apoyado en el influjo que ha tenido la filosofía de la Ilustración en la conformación de un discurso en el que se lo presenta como objetivo, neutral y uni-

[9] Jürgen Habermas, "Ciencia y técnica como ideología", *Revista A* (UAM-Azcapotzalco), vol. II, núm. 3, mayo-agosto, 1981, pp. 77-78.

versal, y como garante y promesa de solución para los problemas de la humanidad.

A pesar de las tendencias que han cuestionado este papel de la tecnología, la fuerza de la ideología cientificista de base positivista se ha instalado en el sentido común de la gran mayoría de las sociedades occidentales. Frecuentemente estas críticas alcanzan espacios académicos reducidos y, aun en el caso de los movimientos ambientalistas o ecologistas, está presente una consideración sobre la importancia y las potencialidades que tienen la ciencia y la tecnología para la resolución de los problemas. Sobre esta cuestión parece haber un acuerdo en que los efectos perversos del desarrollo científico y tecnológico sólo se podrán enfrentar con las mismas armas, esto es, con ciencia y tecnología, para hacer frente a la destrucción y alteración de la naturaleza.

El capital legitimador de la ciencia y la tecnología ha sido un recurso político que puede ser recuperado desde diversos modelos de articulación entre ciencia-tecnología y política. Sin embargo, para el modo tecnocrático, la posibilidad de subordinar la política a la ciencia y la tecnología se basa precisamente en el poder de la ideología cientificista para constituirse en un recurso de autoridad capaz de subsumir la dimensión política —valorativa, conflictiva, interesada, subjetiva, parcial— de los procesos. El predominio de la razón instrumental sobre las racionalidades sustantivas, siempre contingentes, ha conducido a la imposición de intereses ocultos y, por lo mismo, más difíciles de desenmascarar.

La conciencia tecnocrática, como cosmovisión que resulta de este tipo de articulación tecnología-política, se monta sobre la racionalidad instrumental y sobre la ciencia y la tecnología para presentar un modelo de resolución de los problemas políticos y de administración de la sociedad basado en el conocimiento y al margen de la ideología. La recuperación de la *expertise* que hace el modelo tecnocrático va más allá de una utilización de la ciencia y la tecnología como recursos políticos. La tecnocracia es una cara política de la ciencia y la tecnología; su fundamentación, su lógica y su discurso descansan en la validez del conocimiento y en la eficacia de la técnica como fórmulas para la resolución de los problemas políticos.

Para Habermas, la función y la velocidad del progreso técnico están determinadas por intereses sociales. Sin embargo, la fortaleza de esos intereses que definen al sistema social es tal que se genera la apariencia de que el desarrollo del sistema social está orientado por la lógica del progreso científico-técnico.[10]

En consecuencia, la conciencia tecnocrática es más eficaz que otro tipo de ideologías precisamente porque esconde su carácter parcial e interesado bajo la careta de la neutralidad valorativa de las ciencias y las técnicas. Interés y parcialidad que se reflejan no sólo en el uso ideológico de estos instrumentos sino en la orientación misma de los cursos de desarrollo científico-técnico.

La invocación del saber técnico, tendencia dominante en la actualidad, expresa una nueva lógica cultural.[11] En ello han confluido tanto los avances de la ciencia y de la tecnología como los procesos de racionalización de las distintas esferas de la sociedad. En el terreno de la organización del Estado, estas tendencias se han manifestado en los procesos simultáneos de burocratización y de tecnificación o cientifización de las tareas públicas.

En la tecnocracia[12] cristalizan tanto el éxito de la ideología cientificista como los intereses políticos asociados a la primacía de la razón instrumental y las necesidades cada vez más complejas y diversificadas del gobierno y la administración. La consolidación de estructuras burocráticas que fundamentan su autoridad en el saber es un fenómeno propio de los procesos de modernización de las instituciones políticas que ha sido ampliamente estudiado.

La tecnocracia ha absorbido gran parte de las funciones de la burocracia tradicional. En consecuencia, la racionalidad téc-

[10] *Cf.* Jürgen Habermas, "Ciencia y técnica como ideología", *op. cit.*, p. 72.

[11] *Cf.* Norbert Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Santiago, Claso, 1984, p. 100.

[12] Manuel García Pelayo caracteriza la tecnocracia como una adaptación de la estructura y el funcionamiento del Estado a las necesidades de gobierno de una civilización tecnológica. "Podemos considerar a la tecnocracia como un subproducto de la civilización dominante en nuestra época a la que se ha designado con los nombres de civilización técnica, científica, post-industrial, tecnológica, tecnotrónica, científico-técnica, etc." Manuel García Pelayo, *Burocracia y tecnocracia y otros escritos*, Madrid, Alianza, 1987, p. 34.

nica se ha impuesto como forma de elaborar diagnósticos y soluciones a los problemas de gobierno por encima de la racionalidad jurídica que caracteriza a la burocracia.

La subordinación de la política a que da lugar el modo tecnocrático de articulación entre ciencia-tecnología y política es, en realidad, tan sólo aparente, ya que, como sostiene Habermas, no existe conocimiento sin interés. La pretensión tecnocrática de superación de la política por la vía del conocimiento y la *expertise* tienen efectos políticos muy claros. Más allá del contenido histórico concreto de los proyectos políticos asociados a un modelo tecnocrático, o de las pretensiones liberadoras o controladoras, las tendencias y los efectos que se favorecen tienen una orientación autoritaria.

La imposición de un proyecto tecnocrático genera igualdad en la subordinación a las leyes científicas pero crea, simultáneamente, una desigualdad basada en la autoridad de los portadores del saber técnico. Se genera una situación asimétrica en la cual la mayoría es descalificada por incompetente y la minoría capacitada es consagrada para decidir.[13] Esta asimetría se transforma en un fundamento legítimo para la toma de decisiones cuando el cientificismo es dominante y logra que la población acepte la expropiación de las decisiones. "La invocación del saber tecnocrático a través del cual la minoría se postula como representante de la mayoría es consecuencia y a la vez justificación de determinada forma de organización social. La minoría puede invocar el saber tecnocrático porque ha atomizado (despolitizado) a la mayoría, y a su vez, esta invocación justifica el poder en manos de una minoría."[14]

El éxito de la tecnocracia se puede medir no sólo por la eficacia de su gestión, sino por la aceptación de la mutilación de la capacidad reflexiva de la mayoría, cuyos indicadores son la frustración, la impotencia, el miedo, la pasividad política y la apatía moral. Para un gobierno de tecnócratas, la intervención de opiniones no enteradas es una molestia. La participación popular se hace compatible con la tecnocracia cuando el ejercicio del sufragio se convierte en mera formalidad.

[13] Norbert Lechner, *op. cit.*, p. 115.

[14] *Ibid.*, p. 106.

"La utopía tecnocrática de conocimiento perfecto que inspira tanto el discurso del mercado como el de la planificación apunta [...] al reemplazo de la política por la tecnología social."[15] Es en su perspectiva utópica donde la tecnocracia revela claramente su contenido totalitario. Esto no significa que la tecnocracia sólo se haya desarrollado en los sistemas totalitarios; por el contrario, su mayor campo de desarrollo ha sido en las sociedades industriales y postindustriales que se organizan según los principios y las reglas de la democracia.

En síntesis, el proyecto tecnocrático persigue la sustracción de las decisiones del debate público en el nombre del saber, para lograr con ello el ocultamiento de los intereses a los que se vincula y la arbitrariedad con que obra, por lo menos en el terreno de los fines. Su interés en dejar atrás los conflictos y los intereses políticos es, más que una superación de la política, un intento de modificación de la política.

> Se busca desplazar a la política como organización de la voluntad colectiva, como lucha entre "sentidos de orden" alternativos y sustituirla por la aplicación de reglas técnicas en un orden dado. *La política dejaría de ser una confrontación entre posibilidades alternativas para transformarse en la determinación de la solución óptima.* La optimización ya no es tarea del pueblo sino que requiere de la calificación técnica.[16]

El éxito que ha alcanzado la tecnocracia en su intento de redefinición de la política ha sido importante pero incompleto. Su persistencia y desarrollo en las distintas instituciones políticas da cuenta de la disputa que libra cotidianamente por la definición de lo que es materia de decisión política y lo que entra en el dominio de los expertos. Esta lucha es una de las tensiones fundamentales a las que se enfrenta la democracia actual. Sobre esta cuestión, Norberto Bobbio ha ubicado la tecnocracia como una de las paradojas de la democracia.

> Según el ideal democrático, la única persona competente en asuntos políticos es el ciudadano (y en este sentido, el ciudadano

[15] *Ibid.*, p. 128.
[16] *Ibid.*, p. 110.

> puede llamarse soberano). Pero a medida que las decisiones van haciéndose más técnicas y menos políticas, ¿acaso no se va restringiendo la esfera de competencia del ciudadano y, en consecuencia, su soberanía? Por tanto, ¿no es contradictorio pedir cada vez más democracia en una sociedad cada vez más tecnicizada?[17]

La disputa entre democracia y tecnocracia presentada por Bobbio se expresa en una extensión igualmente exitosa de los procesos de burocratización y tecnificación de los asuntos públicos y, en consecuencia, de las tendencias a la expropiación de las capacidades de decisión de los ciudadanos en favor de los tecnócratas.

Las tensiones entre tecnocracia y democracia son reveladoras del carácter incompleto del acoplamiento entre tecnología y política propio del modo tecnocrático, así como fue incompleta y contradictoria la incorporación voluntarista de la tecnología dentro del proyecto nazi. En ambos casos, se pone de manifiesto que las soluciones propuestas por los modelos decisionista y tecnocrático de articulación entre ciencia-tecnología y política son procesos conflictivos que favorecen tendencias antidemocráticas en la medida que pretenden alejar del debate y la discusión política los asuntos que caen en el terreno de la ciencia o la técnica.

El modo *pragmático* de articulación entre ciencia-tecnología y política propuesto por Habermas plantea un intento de superación de los problemas de los modelos decisionista y tecnocrático. Su propuesta no supone la eliminación del conflicto, sino una canalización a partir de un tipo de relación no subordinada entre ambas esferas.

> En el nivel de los sistemas de la acción racional —afirma Habermas—, el progreso científico-técnico ha obligado a una reorganización de los ámbitos particulares de vida y de las instituciones, cosa que exigirá cada vez más y en mayor medida. Ahora bien, este proceso de desarrollo de las fuerzas productivas puede ser sólo un potencial de liberación, si no intenta sustituir la racionalización del otro nivel. *La racionalización al nivel del marco*

[17] Norberto Bobbio, *¿Qué socialismo?, op. cit.*, p. 93.

> *institucional* puede sólo realizarse mediante la interacción lingüística, es decir, mediante *una supresión de las barreras de la comunicación*. El único medio en el que es posible algo así como "racionalización" es la discusión abierta, sin barreras y sin dominación, acerca de la idoneidad y deseabilidad de las normas y los principios que orientan la acción, a la luz de las repercusiones socioculturales provocadas por el desarrollo de los subsistemas de acción racional. El único medio es una comunicación de este tipo a todos los niveles de los procesos políticos de formación de la voluntad política.[18]

En este modelo, la relación entre ciencia y política no está dada por una subordinación *a priori* de alguna de ellas. Más que el triunfo de una lógica sobre la otra, lo que Habermas propone es la instauración de una nueva lógica: la de la interacción lingüística y la comunicación. Fundamentar un proceso de toma de decisiones en una lógica de interacción comunicativa implica renunciar a las pretensiones de imponer la lógica propia en favor de convencer y estar dispuesto a ser convencido.

Evidentemente, la propuesta habermasiana se sitúa en un plano de reflexión que abstrae un conjunto de factores y obstáculos para que se pueda llevar a cabo este tipo de interacción. Sin embargo, a pesar de la ausencia de mediaciones que permitan aterrizar en situaciones concretas, es importante tenerla en cuenta como un modelo de interacción alternativo a los otros dos.

El interés por este tipo de propuestas radica en el cuestionamiento respecto a las posibilidades de una relación de no subordinación entre tecnología y política y sus efectos sobre el carácter de la estructura de relaciones entre los actores. Quizá la posibilidad de pensar en una incorporación de la tecnología a la política que trascienda los marcos del instrumentalismo y la perspectiva tecnocrática sea un camino para contribuir a la democratización de los efectos de la impronta tecnológica sobre la política. Este camino pasa por la democratización de la discusión en torno a las funciones y objetivos de la ciencia y

[18] Jürgen Habermas, "Ciencia y técnica como ideología", *op. cit.*, p. 85.

la tecnología y por la explicitación de los intereses, supuestos y alternativas de desarrollo de la ciencia y la tecnología.

La conformación de una relación no subordinada entre la tecnología y la política implica, en consecuencia, la articulación de formas de pensar y hacer política abierta a la construcción de alternativas de relación con el conocimiento, donde los valores no se reduzcan a la utilización instrumental del conocimiento ni a su ocultamiento detrás de la neutralidad de la ciencia con formas de concebir y hacer ciencia y desarrollar tecnología abiertas a la discusión y crítica de los valores implícitos o explícitos en sus desarrollos.

Reflexiones en torno a los efectos

El tipo de articulación tecnología/política tiene efectos relevantes sobre las relaciones entre los actores y sobre los actores mismos. En el caso de los modos decisionista y tecnocrático se generan procesos de sustracción de temas y procesos de discusión y decisión públicas. La intervención de la ciencia y la tecnología permiten una redefinición de los temas políticos y del tipo de actores autorizados para participar con relativa independencia del contexto político institucional en el que se inscriben. De esta forma, se generan tendencias antidemocráticas tanto en regímenes autoritarios como democráticos por efecto de una transformación de la agenda que no pasa por los órganos de representación política ni por procesos electorales.

A partir del análisis del modelo decisionista, se puede hacer una interpretación del papel de la ciencia y la tecnología como instrumentos de la política. Sea desde sus propiedades intrínsecas o a partir de su función legitimadora, para la construcción de *accountability* o para la imposición de un romanticismo acerado, la ciencia y la tecnología han sido recursos atractivos para la política y los políticos, que no han dudado en incorporarlas dentro de sus diversos proyectos y estrategias.

Si nos quedáramos con el modelo decisionista, la conclusión podría ser que la ciencia y la tecnología han sido instrumentos neutrales de los que ha dispuesto la política. En la in-

corporación de la ciencia y la tecnología a la política es esta última —o en un sentido más amplio, el contexto cultural— la que ha determinado su sentido y orientación. Sin embargo, una lectura sobre el modelo tecnocrático nos revela que la ciencia y la tecnología no están al margen de los intereses y que su pretensión de apelar a la objetividad y neutralidad es una jugada que esconde el trasfondo ideológico y político de su incorporación.

El proyecto tecnocrático involucra una reformulación radical de la política que busca convertirla en un problema de optimización. La medida de su éxito estará dada, en consecuencia, por su capacidad para sustraerse del debate público y de la decisión popular, y por su capacidad para interiorizar sus argumentos y su lógica en los actores políticos. La transformación de la política en un asunto de especialistas supone no sólo un proceso de expropiación de las capacidades sociales de decisión sino la aceptación de éste a partir de un discurso que se convierte en asunto de sentido común. La transformación de la política en tecnopolítica involucra un cambio en los parámetros, que requieren hacerse explícitos como un primer paso para evaluar el grado en el que se han transformado las nociones y los conceptos con los que tradicionalmente se ha pensado la política. Si la política es tecnopolítica, ¿cómo analizar este nuevo contenido a partir de categorías construidas desde otros referentes?

Otra forma de interpretar los efectos de la tecnología en la política es la que se deriva de su carácter mediador. La tecnología implica una intervención o reforma de la naturaleza a partir del conocimiento, que se traduce en la elaboración de artefactos o instrumentos a partir de los cuales se hace posible esa intervención. Esos artefactos constituyen una mediación en la relación hombre-naturaleza e incluso en la relación hombre-hombre cuando la mediación tecnológica se realiza en el marco de las relaciones sociales.

Concebir la tecnología como una mediación es una cuestión relevante para comprender la lógica de su funcionamiento y las implicaciones que tiene sobre el sujeto y los objetos con los que se vincula.

> La tecnología es lo que media entre el hombre y su relación con el exterior, con el mundo material. Pero en el actuar sobre el mundo material, el hombre no sólo lo transforma para sus propósitos utilitarios (es decir, la naturaleza se convierte en uno de los órganos de su actividad) sino que él también, inevitablemente, se engarza en un acto de autotransformación y autorrealización. A través de este actuar transformador sobre el mundo exterior el hombre cambia, simultáneamente, su propia naturaleza.[19]

La cita anterior enfatiza la capacidad de transformación de la tecnología más allá de las intenciones de los actores, en la medida que afecta al objeto y al sujeto de la transformación, así como la relación entre ambos. Después de la intervención de la tecnología nada es igual, podríamos concluir.

A lo largo de la exposición hemos tratado de mostrar que la tecnología y la política, como hijas de la modernidad, comparten un conjunto de estructuras parametrales comunes que hacen de su articulación un fenómeno profundo y no casual; que, a pesar de ello, su articulación no es el resultado de ninguna tendencia natural o inevitable sino de procesos históricos y, por lo mismo, contingentes, y que dicha resultante depende de cómo se diriman los conflictos entre conocimiento e interés que se dan en ambos campos así como de la capacidad de los actores políticos para desarrollar tipos de articulación entre ciertas formas de hacer política y determinados desarrollos tecnológicos. Asimismo, se señala que las formas de articulación tecnología-política tienen efectos relevantes sobre las relaciones entre los actores y sobre los actores mismos, que, en un caso extremo, implican la transformación de la tecnología en tecnopolítica y la realización plena del proyecto tecnocrático; es decir, suponen la sustracción de los asuntos políticos, mediante argumentos técnicos, de la decisión y la deliberación públicas, y la concentración del poder y las decisiones en manos de políticos investidos con la aureola del saber técnico.

[19] Citado por Tom R. Burns y Reinhard Ueberhorst, *Creative democracy. Systematic conflict resolution and policymaking in a world of high science and technology*, Nueva York, Praeger, 1988, p. 18.

Finalmente, apuntamos un conjunto de reflexiones en torno a las posibilidades de pensar las relaciones entre tecnología y política de manera que no pasen por esquemas de subordinación y que escapen a los efectos políticos centralizadores y no democráticos. Esto último con el objetivo de abrir una discusión en torno a un proceso de cambio vertiginoso cuyos efectos están modificando y desdibujando los modos tradicionales de hacer política, convirtiéndola en una actividad que se desarrolla más rápidamente de lo que lo hacen los marcos para analizar las nuevas realidades.

BIBLIOGRAFÍA

Bobbio, Norberto, *¿Qué socialismo?* Discusión de una alternativa, Barcelona, Plaza y Janés. (Tribuna de Plaza y Janés, Política, 64), 1971.

Burns, Tom R. y Reinhard Ueberhorst, *Creative democracy. Systematic conflict resolution and policymaking in a world of high science and technology,* Nueva York, Praeger, 1988.

Calderón, Enrique y Daniel Cazés, *Tecnología ciudadana para la democracia,* México, UNAM, 1994.

Election Watch, *Special Report on Computers and Elections,* Election Watch Report, Washington, D.C., 1988.

Elgin, Duane, "Revitalizing democracy through electronic town meetings", *Spectrum,* primavera, 1993, pp. 6-13.

Ezrahi, Yaron, *The descent of Icarus. Science and the transformation of contemporary democracy,* Cambridge, Harvard University Press, 1990.

Forejohn, John A. y James H. Kuklinski (eds.), *Information and democratic processes,* University of Illinois, 1990.

Fundación Arturo Rosenblueth, *Democracia 94, sistema de información geoestadística,* México, Fundación Arturo Rosenblueth/La Jornada Ediciones, 1994.

García Pelayo, Manuel, *Burocracia, tecnocracia y otros escritos,* Madrid, Alianza (Colección Alianza Universidad, 78), 1987.

Germain, Gilbert, *A discourse on disenchantment. Reflections on politics and technology,* Nueva York, State University of New York Press, 1993.

Guzmán, Franklin, *Máquinas de votación. Elementos a considerar para decidir su incorporación al sistema electoral venezolano,* Caracas, 1992 (mimeografiado).

Habermas, Jürgen, "Ciencia y técnica como ideología", *Revista A* (UAM-Azcapotzalco), vol. II, núm. 3, mayo-agosto, 1981.

Habermas, Jürgen, *Ensayos políticos,* Barcelona, Península (Historia, Ciencia, Sociedad, 207), 1988.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo,* Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

International Foundation for Election Systems, *Electronic registration and voting system. Jamaica, Technical assessment,* Washington, IFES, diciembre, 1994.

Ionescu, Ghita, "The impact of the information revolution on parlamentary sovereignities", *Government and Opposition,* vol. 28, primavera, 1993, pp. 221-241.

Josephson, Paul R., *Totalitarian science and technology,* Atlantic Highlands, Humanities Press, 1996.

Kalbhen, Uwe *et al.*, *Las repercusiones sociales de la tecnología informática,* Salamanca, Fundesco/Tecnos (Hermes), 1980.

Kennedy, Ray y Elisa Roller, *Colombia 1994 elections. Election technology assessment report,* Washington, IFES, 24 de marzo de 1995.

Kimberling, William C., "A rational approach to evaluating alternative voter registration systems and procedures", en John C. Courtney (ed.), *Registering voter: comparative perspectives,* Massachussetts, Harvard University-Center for International Affairs, s/f.

Kingsley, Jean-Pierre, "Panorama práctico del proceso electoral canadiense", anotaciones para la conferencia dictada por el señor Jean-Pierre Kingsley, director general de Elections Canada, 16 de enero, 1996, en el Instituto Federal Electoral.

Lander, Edgardo, *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos: límites de la democracia en la sociedad tecnológica,* Caracas, Asociación de Profesores de la Universidad Central de Venezuela/FACES/Nueva Sociedad, 1994.

Laver, Murray, *Los ordenadores y el cambio social,* Madrid, Fundesco/Tecnos (Hermes), 1980.

Lechner, Norbert, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado,* Santiago, CLACSO, 1984.

Lefebvre, Henri, *Hacia el cibernántropo. Una crítica de la tecnocracia,* Barcelona, Gedisa, 1980.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada,* México, Joaquín Mortiz, 1968.

Martin, James, *La sociedad telemática,* Buenos Aires, Paidós, 1985.

Martínez, Juan José, *La fábula de la caverna. Platón y Nietzsche,* Barcelona, Península (Historia, Cultura, Sociedad, 226), 1991.

Medina, Manuel y José Sanmartín (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Estudios interdisciplinares en la universidad, en la educación y en la gestión pública,* Barcelona, Anthropos/Leoia (Vizcaya)/Universidad del País Vasco, 1990.

Mitchman, Carl, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?,* Barcelona, Anthropos (Nueva Ciencia, 2), 1989.

Neufeld, Harry, "Computerizing electoral administration", *Elections Today,* News from de International Foundation for Election Systems, vol. 5, núm. 2, mayo, 1995.

Neumann, Peter G., "Risk in computerized elections", *Special publication,* 1988.

Roszak, Theodore, *El culto a la información. El folklore de los ordenadores y el verdadero arte de pensar,* México, Grijalbo/Conaculta, 1990.

Sanmartín, José *et al.* (eds.), *Estudios sobre sociedad y tecnología,* Barcelona, Anthropos, 1992.

Sclove, Richard, *Democracy and technology,* Nueva York, Guilford Press, 1995.

Schumacher, *Lo pequeño es hermoso,* Madrid, Hermann Blume (Crítica/ Alternativas), 1990 (c. 1978).

Sheinbaum, Gilbert H., Emmet Fremaux, Jr. y Deborah A. Seiler, *Technical assessment of the Philippine's electoral system,* Washington, IFES, julio-agosto, 1995.

Snider, Jammes, "Democracy on-line: Tomorrow's electronic electorade", *The Futurist*, 28, 5, 1994, septiembre-octubre, pp. 15-19.

Testoni, Saffo, "Progreso", en Norberto Bobbio y Niccola Mateucci (eds.), *Diccionario de política,* México, Siglo XXI, 1988.

Vagnoni, Filipo, *Sistemas computarizados y los políticos,* Caracas, 1009 (mimeografiado).

Varn, Richard J., "Electronic democracy. Jeffersonian boom of Terallop", *Spectrum,* primavera, 1993, pp. 21-25.

SOBRE LA POLÍTICA Y EL PODER POLÍTICO

JAIME OSORIO[1]

1 Desde los más diversos enfoques teóricos, la cuestión del Estado, el poder, la sociedad civil y la política se ha convertido en los últimos tiempos en asunto de renovado interés y debate. Tesis como el fin o debilitamiento del Estado-nación por efectos de la mundialización; la pérdida de centralidad estatal ante sociedades que se complejizan y generan diversos subsistemas que compiten y se autonomizan; la atomización del poder político frente a la emergencia de múltiples y nuevos centros de poder; redefiniciones de la política en las que se destaca su capacidad de procesar conflictos (indeterminados), y la sociedad civil como espacio de una reasunción societal de la política, son algunas de las propuestas que han regresado a la teoría política a temas duros de reflexión. El análisis de cada uno de estos problemas escapa a las posibilidades de este ensayo. Aquí nos limitaremos a fijar las coordenadas centrales del espacio de la política en relación con la cuestión del poder y el Estado, que ponen en relieve aspectos centrales de las tesis antes enunciadas. Las sociedades capitalistas serán nuestro referente histórico.

2. La política tiene muchas dimensiones y son muchos los ángulos desde los cuales podemos definirla o caracterizarla. Todo esto plantea un serio problema de delimitación, que se hace presente en la abigarrada gama de textos, clásicos y modernos, que

[1] Departamento de Relaciones Sociales, UAM-Xochimilco.

buscan dibujar sus contornos y especificidades. Aquí privilegiaremos una mirada particular: la relación entre la política, el poder político, el Estado y las clases sociales. No podemos resolver, en los límites de este ensayo, todas las fundamentaciones de este horizonte de visibilidad. Señalaré simplemente un par de ideas que permitirán orientar al lector sobre las razones de esta elección. De todas las categorías sociológicas pertenecientes al enorme arsenal de cuerpos teóricos de las ciencias sociales, no existe —a nuestro entender— ninguna que como la de clases sociales permita una articulación de los procesos económicos y los procesos políticos,[2] lo que favorece una mirada del conjunto societal como una unidad múltiple y compleja.[3] Así alcanzamos una visión que no olvida "los aspectos materiales, sociales y económicos de la vida política".[4] Esto no significa desconocer que la sociedad puede y debe ser concebida como una densa red de relaciones que rebasa los entramados y tejidos gestados por las clases, sea por la presencia de otros múltiples agrupamientos o bien por actores que también hacen política y que permiten una ampliación del espacio de la política fuera de los institucionales tradicionales, particularmente los estatales y de los partidos políticos.

Todo lo anterior permite entender que la política es mucho más que lucha por el poder. También es resistencia, esfuerzos por recuperar la dignidad, la pertenencia, reconocimiento, respuesta a agravios morales, etc.[5] *Sin embargo, el poder político*

[2] Una explicación más amplia sobre este punto puede verse en mi libro *Fundamentos del análisis político. La realidad social y su conocimiento,* México, Fondo de Cultura Económica/UAM-Xochimilco, 2001, en particular en el capítulo VI: "Articulación de la totalidad social: las clases sociales".

[3] Asumo la noción *unitas multiplex* desarrollada por Edgar Morin. Véase su *Introducción al pensamiento complejo,* Barcelona, Gedisa, 1998.

[4] Enrique Dussel, "Lo político y la democracia", en este mismo volumen. Ahí se realiza una crítica al "reduccionismo anti-economicista" en el análisis de la política, como ocurriría en autores como Hannah Arendt y Ernesto Laclau, que "imposibilita descubrir lo de político que el aspecto económico contiene".

[5] Nociones que recorren las obras de Barrington Moore, Axel Honneth o E. P. Thompson. Para una revisión sintética de estas nociones y su aplicación a la política véase Rhina Roux, "La política de los subalternos", en este mismo volumen. También puede consultarse de Beatriz Almanza Huesca, " Reflexiones en torno a las rebeliones de los pueblos de la ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX", en Javier Rodríguez Piña (coord.), *Ensayos en torno a la sociología histórica,* México, UAM-Azcapotzalco, 2000.

—en último término— constituye el núcleo articulador de cualquier proyecto emancipatorio que pretenda transformar las bases de la dominación y la opresión. En este sentido, la extensión de los espacios no estatales del quehacer político no pueden sino terminar siendo –en una perspectiva de transformación– estatales en su culminación, como aquí argumentaremos.

3. "El hombre es un animal político",[6] afirma Aristóteles. Desde un terreno general esta afirmación permite una primera definición de la política, en tanto capacidad social de discutir y decidir sobre los asuntos públicos. *Estas funciones, en (una sociedad de clases como) el capitalismo, han sido expropiadas al grueso de la población* como parte del ejercicio del poder de los sectores dominantes. Por ello es necesario hacer una reinterpretación de la aseveración aristotélica y afirmar: *en el capitalismo los asalariados y demás miembros de las clases dominadas no son un animal político, pero su quehacer político se define por su disposición de llegar a serlo.*

4. Las sociedades capitalistas constituyen espacios de fuerza, territorios en donde se crean y se despliegan fuerzas sociales, resultado de la presencia de clases, fracciones y sectores que establecen disputas y se confrontan. Generar fuerza para el logro de los fines sociales contradictorios y antagónicos de los principales agrupamientos humanos constituye una necesidad primaria y fundamental. La explotación sólo es posible en un campo de dominio.[7] Acotar la explotación, reducir sus aristas más agresivas —y, mucho más, desterrarla—, implica a su vez generar y acumular fuerza. Todas las actividades sociales expresan una aguda lucha de intereses sociales, a veces desplegada a la luz del día, otras, soterrada y oculta. *El sinfín de actividades que permiten generar y acumular fuerzas para ejercer*

[6] No debe olvidarse que la afirmación aristotélica debe ser interpretada en un cuadro societal en donde lo social y lo político no estaban diferenciados. "Al decir 'animal político' —señala Sartori— Aristóteles expresaba […] la concepción griega de la vida. Una concepción que hacía de la *polis* la unidad constitutiva y la dimensión completa de la existencia." Véase *Elementos de teoría política,* Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 233.

[7] Con razón se ha señalado que "para Marx, el secreto último de la producción capitalista es *político*" (cursivas en el original). Ellen Meiksins Wood, *Democracia contra capitalismo,* México, Siglo XXI, 2000, p. 27.

y mantener el poder o para disputarlo y alcanzarlo conforman la base de la política.

5. En este contexto societal, fragmentado y dividido, el fin de la política no puede ser la búsqueda del bien común. ¿Puede haber un bien común sustantivo entre el que domina y el dominado? *La división clasista de la sociedad cuestiona todas las definiciones de la política que pretenden soslayar ese problema central*. Por ello, la política tampoco puede permitir la constitución de una comunidad de individuos libres y sólo puede ser la capacidad de procesar conflictos, en tanto ese procesamiento morigere sus manifestaciones más disruptivas. En este cuadro, "la práctica política no es suprimir o reprimir el conflicto, sino [...] representarlo al interior de un orden institucional", o bien, la gestación de otro tipo de conflicto, en donde "los rivales se reconocen como "personas", lo que hace posible "la convivencia entre los rivales, a pesar de todas las diferencias que los separan",[8] *pero sin poder atender las bases de su gestación: la explotación*, y su paso, con mediaciones, al campo de la política como dominio.

6. ¿Qué es lo específico de la política? La respuesta a este interrogante es difícil porque, cualquiera que sea, nos remite a una concepción de la organización societal, a su dinámica y reproducción. En el capitalismo, donde cada uno de los grandes agrupamientos humanos piensa la sociedad y sus procesos de manera particular, no puede haber una respuesta única ni consensuada al interrogante anterior. Si algo caracteriza la reflexión burguesa de la sociedad es su necesidad de ocultar o distorsionar la percepción del dominio y la explotación. A contracorriente de esta tendencia, la crítica de la economía política va dirigida a develar la explotación y la producción de plusvalía. A su vez, la crítica de la teoría política se dirige a develar la dominación. Por ello la política debe ser definida en su relación con el poder político y con el Estado. Con el poder político, en tanto capacidad de realizar intereses y proyectos clasistas, relegando los intereses y proyectos de otras clases; con el Estado, porque es el núcleo en donde se con-

[8] La primera concepción de la política obedecería a la visión de Carl Schmitt y la segunda a Hegel. Véase Enrique Serrano, "Reflexiones en torno al concepto de lo político", en la Primera Parte de este mismo volumen.

densan las relaciones de dominio y el centro de ejercicio del poder político.

Llegados a este punto podemos acotar el tema que nos ocupa: *para las clases dominantes la política refiere al arte de ejercer y mantener el poder político. Para las clases dominadas, por el contrario, la política remite al arte de disputar y alcanzar el poder político*. En cualquier caso, el Estado aparece como el horizonte de la acción política.

7. El Estado es la única institución que hace posible que intereses sociales de pocos, los de las clases dominantes, puedan ser presentados como intereses de todos los miembros de la sociedad, creando y recreando el imaginario de una comunidad, pero ilusoria. Mantener el poder del Estado es, así, una tarea política fundamental para las clases dominantes, no sólo porque a través de aquél convierten sus proyectos en proyectos "nacionales", sino porque desde el Estado el impulso de sus planes sociales se potencia.

8. El Estado capitalista expresa de alguna manera las correlaciones de fuerza entre las clases. *Pero no es un simple reflejo de la lucha de clases, sino que actúa activamente en ella, organizando a las clases ligadas al capital y dispersando y atomizando a las clases ligadas al trabajo*. Es, en definitiva, una condensación de relaciones sociales que crea fuerza y moldea las correlaciones de fuerza a favor de los que dominan, y que dispersa y desintegra la fuerza de los dominados.

9. Sin embargo, el Estado capitalista opera en un campo de fuerzas contradictorias, por lo que no puede ser ajeno a la fuerza de las clases dominadas, la cual puede alcanzar expresión ahí. *Pero esa expresión se realiza en tanto clases dominadas*. Esto quiere decir que *el Estado (burgués en cuanto a los intereses que representa) sólo puede asumir y expresar posiciones de las clases dominadas de manera mediatizada y distorsionada*, en tanto la fuerza y los intereses de dichas clases se reflejan o expresan en una instancia que no está para asumir una fuerza social cualquiera ni para medir objetivamente y sin impurezas las correlaciones de fuerza entre las clases (algo así como un termómetro social y político), sino para incidir activamente en dichas correlaciones a favor de las posiciones del bloque dominante.

10. La idea —que se ha hecho lugar común— de que el Estado burgués expresa "conquistas" de los dominados (como derecho a huelga, a sindicalización, a crear partidos, a la gestación de fórmulas democráticas de dominio) debe entenderse en los límites antes señalados. Son conquistas resultado de arduas luchas, pero desvirtuadas y filtradas por la acción estatal de dominio. Al fin que *el Estado capitalista no es ni el lugar fundamental ni el mejor lugar de las clases dominadas para acumular fuerzas*. Suponer lo contrario implica desconocer la unidad de clase del Estado, esto es, que sólo puede permitir en sus fronteras posiciones y disputas de poder entre las clases dominantes, sus fracciones y sectores. A su vez, implicaría concebir una desarticulación estatal que haría posible la coexistencia de dobles poderes en su interior.

11. A diferencia del Estado feudal, que presenta una atomización del poder político (repartido en distintos feudos, soberanos, pontífices y otras autoridades), por lo que éste puede ser alcanzado de manera fragmentada (trinchera a trinchera o, mejor aún, feudo a feudo), el Estado capitalista se caracteriza por la centralización que establece en materia de poder político. Ello es lo que pone límites a la posibilidad de conquistar parcelas de poder político por parte de los dominados.

12. El poder político no se reparte de manera uniforme, ni siempre de la misma manera, en las diversas instituciones que conforman el aparato de Estado capitalista. El poder político se desplaza en el territorio estatal concentrándose, de acuerdo con las circunstancias de la lucha de clases, en espacios estatales diversos. De esta forma, el control que las clases dominadas puedan establecer sobre determinados territorios e instituciones del aparato de Estado no supone alcanzar "parcelas" de poder político (idea que estaría más cerca de la forma de organización del poder político en el Estado feudal).

13. En los puntos anteriores se encuentran algunas de las principales razones por las cuales en todas las experiencias conocidas de disputa del poder político en las sociedades capitalistas, esto es, de experiencias de revolución,[9] las clases

[9] Que no de construcción de socialismo, que nos remite a otros problemas.

dominadas siempre han debido generar embriones de un nuevo poder político, de un nuevo Estado, *fuera del Estado capitalista* (dando paso a la llamada dualidad de poderes), que exprese su fuerza social y las nuevas condensaciones de relaciones de poder, llámense consejos de obreros y campesinos o ejércitos revolucionarios. *En el futuro estos embriones del nuevo Estado pueden ser otros, pero su condición de exterioridad al Estado capitalista se mantendrá*.

14. Analizada desde los espacios centrales de ejercicio del poder de los dominantes y de alcance del poder de los dominados la política en el capitalismo es estadocéntrica. Siendo el Estado el centro del poder político en su ejercicio y disputa, la política no se agota sin embargo en el espacio estatal y su despliegue y desarrollo es más bien societal. Mantener el poder político o alcanzarlo supone procesos de acumulación de fuerzas que abarcan todas las esferas y prácticas societales, sean económicas, sociales, políticas, culturales, científicas o ideológicas. Sin embargo, en último término, *el punto de llegada de toda la fuerza acumulada en los más diversos espacios de la sociedad es el Estado*. Si la fuerza acumulada en los más diversos ámbitos societales no se orienta al poder político (en unas clases para mantenerlo, en otras para alcanzarlo), es fuerza que se dispersa y termina por diluirse.

15. Si en el capitalismo la política se refiere a las actividades ligadas a la disputa y alcance del poder político por las clases dominadas, esta definición permite evaluar la política de estos sectores y sus representaciones: si las actividades que desarrollan se orientan en esa dirección o si su quehacer se reduce a participar del ejercicio del poder que realizan las clases dominantes. Desde esta perspectiva tiene plena vigencia la vieja distinción entre la política que se enmarca en una estrategia de transformación de las relaciones de dominio y de explotación en la sociedad, y la política que en su estrategia sólo busca reformar las relaciones de dominio y explotación vigentes.

16. Hay momentos en que la política de los dominadores para ejercer y mantener el poder, y la de los dominados, para disputarlo, pueden coincidir en puntos y terrenos específicos. Sin embargo, estas coincidencias son sólo coyunturales. En el

mediano y largo plazo las diferenciaciones tenderán a presentarse. La pregunta central para esta diferenciación es la siguiente: en el accionar político, ¿para quiénes se están acumulando fuerzas?, ¿para aquellos que ejercen y mantienen el poder o para quienes lo disputan?

17. A diferencia de las visiones que enfatizan la relación de dominio desde los que detentan el poder, Weber se pregunta qué es lo que hace que un mandato determinado encuentre obediencia, esto es, ¿por qué los que son dominados asumen las órdenes del dominador?[10] En esta pregunta se hace presente el tema de la legitimidad, en tanto reconocimiento por parte de quien recibe una orden de que quien manda tiene el derecho de hacerlo.[11] El poder debe ser visto no sólo como imposición, sino también como consentimiento, por lo que se puede ejercer por la coacción, pero también con ingredientes mayores o menores de consenso.

El tema de las razones de la obediencia es relevante. Sin embargo, la solución weberiana reduce el problema al interrogante de cómo se ejerce con legitimidad el poder, dejando en penumbras el tema de quién(es) socialmente tiene(n) el poder en cualquiera de las formas de dominación.

En la moderna sociedad burguesa se puede obedecer un mandato porque se cree que responde a leyes sancionadas socialmente. Pero ¿quién(es) establece(n) esas leyes? Este interrogante no existe en el horizonte teórico weberiano, porque en definitiva prevalece en él la idea de un Estado como reino de la razón. Pero en una sociedad fracturada en clases cabe preguntarse: ¿la razón de quién?, ¿la razón de qué clase?

18. Son muchos los mecanismos que un Estado burgués moderno puede utilizar para lograr consentimiento. El pro-

[10] Véase su *Economía y sociedad,* punto III, "Los tipos de dominación", México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1944.

[11] Al presentar la legitimidad como una categoría central de la teoría del Estado, Weber trata de responder a la acostumbrada pregunta de "cuál es la razón principal por la que en toda sociedad instituida y organizada hay gobernantes y gobernados, y de que la relación entre unos y otros se establezca no como una relación de hecho, sino entre el derecho de los primeros para mandar, y el deber de los segundos de obedecer". N. Bobbio, "Max Weber y los clásicos", en *Norberto Bobbio: el filósofo y la política,* antología preparada por José Fernández Santillán, México, FCE, 1996, p. 100.

blema nos remite al conjunto de redes y relaciones que permiten dominar a las clases que detentan el poder y que incluyen tanto al Estado como a las instituciones de la sociedad civil, por ejemplo la escuela, las iglesias y los medios de comunicación, entre las más importantes. A través de estas instituciones, los individuos y las clases, en general, son educados en torno a los valores, reglas y visiones del mundo de los que dominan.[12] Desde esta perspectiva, *el Estado y la sociedad civil conforman un sistema de dominación*, una red compleja de relaciones que permite que el orden social se mantenga en parámetros de reproducción material y espiritual adecuados a los fines de dominio y explotación de las clases dominantes.

Cuando esta tarea alcanza resultados exitosos, las clases dominantes pueden ejercer su poder predominantemente por mecanismos consensuales, en tanto los dominados hacen suyas las formas dominantes de entender y explicar la realidad social, ya sea a nivel del sentido común, o mediante elaboraciones más complejas, como teorías y paradigmas. En momentos tales, las clases dominadas también tienden a procesar los conflictos y la lucha de clases dentro de los parámetros que ofrece el dominio, esto es, a hacer política en el marco del ejercicio del poder de las clases dominantes.

Pero las instituciones de la sociedad civil son un campo de disputas sociales, por lo que en su interior también emergen posiciones que cuestionan el orden de la dominación. Cuando tal cuestionamiento alcanza niveles significativos, la domina-

[12] G. Therborn hace una pormenorizada síntesis del papel que cumple la ideología en el dominio. "La ideología funciona moldeando la personalidad. *Somete* la libido amorfa de los nuevos animales humanos a un determinado orden social y los *cualifica* para el papel diferencial que habrán de desempeñar en la sociedad.

"A lo largo de este proceso de sometimiento-cualificación, las ideologías […] interpelen al individuo de tres formas fundamentales:

"1. La formación ideológica dice a los individuos *qué es lo que existe*, quiénes son ellos, cómo es el mundo, qué relación existe entre ellos y ese mundo [...]

"2. La ideología dice *lo que es posible*, y proporciona a cada individuo diferentes tipos y cantidades de autoconfianza y ambición, y diferentes niveles de aspiraciones.

"3. La ideología dice *lo que es justo* e injusto, lo bueno y lo malo, con lo que determina no sólo el concepto de legitimidad del poder, sino también la ética del trabajo, las formas de entender el esparcimiento y las relaciones interpersonales, desde la camaradería al amor sexual." *¿Cómo domina la clase dominante?*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 206-207.

ción tenderá a ejercerse fundamentalmente por mecanismos coercitivos, lo que pone en evidencia la pérdida de capacidad de dirección de los proyectos de las clases dominantes. En estos casos las primeras fortalezas de la dominación pierden capacidad de resistencia y, de profundizarse el proceso, el Estado tiende a quedar como último recurso para mantener el dominio. Cuando ello ocurre el Estado es desnudado y se evidencia su naturaleza clasista, en tanto institución que reclama el monopolio de la violencia al servicio de intereses sociales específicos. Fenómenos políticos de esta naturaleza no se producen todos los días en la historia de las sociedades. Sólo acontecen en periodos particulares, en los cuales se puede llegar a poner en cuestión el poder político como tal. Se abre así un periodo de revolución social, en el que las disputas sociales no quedan circunscritas al ejercicio del poder y reparto del mismo entre facciones y sectores de las clases dominantes, sino a la disputa del poder político entre clases antagónicas.

19. En nuestros días existen desencuentros entre quienes ven una repolitización de la población, presente en ideas como la "emergencia de la sociedad civil" o en hechos como la multiplicación de consultas electorales y de gobiernos emanados de elecciones y la participación ciudadana en esos eventos, frente a quienes, por el contrario, enfatizan la tesis de la despolitización societal. No es difícil percibir que lo que se hace presente en esta polaridad es una distinta definición y caracterización de la política.

20. En el campo de la multiplicación de consultas electorales y de gobiernos entronizados a partir de elecciones en América Latina, es posible que estemos en presencia de un esfuerzo de la ciudadanía por asumir la discusión y decisión de los asuntos públicos. Pero esta tendencia se topa con las modalidades impuestas en el ejercicio del poder por los que dominan. Las consultas ciudadanas no han logrado afectar los centros reales de poder del Estado, allí en donde se deciden los aspectos sustanciales sobre el rumbo de las sociedades y sus modalidades de reproducción. Por ello, *más que a una societalización de la política, se asiste, por el contrario, a la reestatalización de la política*.

21. Dentro del Estado, las decisiones fundamentales sobre el curso de las sociedades se tienden a tomar en espacios muy acotados del poder ejecutivo, particularmente las secretarías e instituciones ligadas al manejo económico (hacienda, economía, comercio, banca central) y en algunas de la rama política, con la participación de reducidos grupos de personeros y organismos del poder legislativo. Allí se ubican los centros de poder reales. Así, la política no sólo se ha reestatalizado, sino que se concentra en territorios estatales reducidos.

22. Frente a la pauperización de elevados segmentos sociales y la precarización del empleo para otro enorme contingente de la población, las estadísticas muestran una elevada concentración de la riqueza y el fortalecimiento de reducidos grupos económicos que obtienen las mayores ventajas de las políticas de austeridad y ajuste, y de la reinserción de las economías al mercado mundial. Para estos reducidos grupos y sectores dominantes el paso a diversas formas de gobierno (de formas autoritarias, civiles o militares, a formas con mayores o menores consultas electorales), o la alternancia de fuerzas políticas de diverso signo ideológico, no han significado merma en sus posiciones. Esto permite afirmar que *asistimos a una neooligarquización del Estado latinoamericano con coro electoral*. Las elecciones han servido más para legitimar el nuevo Estado latinoamericano que para disputar o reducir el poder de las clases y fracciones que lo detentan. La política real, pese a la multiplicación de la ciudadanización, más que repartirse en la sociedad se ha concentrado, y más que democratizarse se ha reoligarquizado.

23. La noción de sociedad civil es omnipresente en todos los discursos sobre la "nueva política", los "nuevos actores" y la idea de una creciente politización social. Lo primero a destacar es su condición de caja residual en donde cabe todo lo que es imaginable en el ambiguo terreno de lo social: asociaciones de colonos, ONGs, grupos cívicos, organizaciones culturales, corporaciones empresariales, organismos de iglesia, grandes cadenas televisivas, grupos informales diversos, etc. La heterogeneidad clasista de este *mare magnum* es enorme y los intereses sociales y políticos que allí se hacen presentes apuntan

en todas direcciones. Sin embargo, si algo se logra con la noción más recurrente de sociedad civil es ocultar su heterogeneidad clasista y los contradictorios intereses que la atraviesan. Pero, a pesar de ello, se la supone apuntando en una dirección: dar cuenta de la gestación de un espacio público no estatal que propiciaría enfrentar desde lo social al Estado, lo que favorecería la democratización.

Pero este espectro social tan diversificado, que pudo en algún momento unir demandas, en especial frente a la presencia de gobiernos autoritarios o totalitarios (en América Latina y en el Este europeo, particularmente), pronto ha mostrado las enormes diferencias que se cobijaban en su interior y las dificultades para asumirlo como un agente de democratizaciones y, más aún, de transformaciones sustantivas del dominio y explotación prevalecientes. Para las corporaciones empresariales, el repliegue estatal estuvo y sigue ligado al campo económico, y en particular a la venta de empresas estatales al sector privado, y se retiró de las actividades ligadas a la política social, sea en vivienda, salud, educación o previsión social, haciendo de ellas nuevos espacios para los negocios privados de los grupos económicos. Esto ha implicado reformas estatales que, vistas desde el campo político, han propiciado el descobijamiento de amplios sectores sociales para cobijar a grandes facciones burguesas que se han beneficiado por esta ampliación del espacio público, que ha sido rápidamente privatizado.

Esto tiene poco que ver con la demanda de menor injerencia estatal por parte de ciertas asociaciones civiles, particularmente en el campo político, para las cuales poner alto a la intromisión del Estado y ampliar el espacio público (no estatal) equivale a mejores condiciones para desarrollar proyectos en aras de favorecer el pluralismo y la diversidad en sus varias manifestaciones, sean culturales, religiosas, sexuales, etcétera.

En último término, la noción de sociedad civil se presenta como una categoría que da cuenta del espacio social y público no estatal, mismo que no tendría cabida en ciertos paradigmas, particularmente el marxista. Esto se afirma a partir de una lectura e interpretación reduccionista de la manoseada metáfora

arquitectónica societal de Marx respecto de la presencia de una infra y una superestructura que agotarían el edificio societal. Estas interpretaciones privilegian esta metáfora porque les permite olvidar que el espacio social en el marxismo tiene en las clases sociales su categoría central. Así, en el fondo, el debate real con el marxismo no es si existe o no un reconocimiento de lo social por este último, sino el esfuerzo por relegar de lo social el siempre molesto asunto de las clases y sus luchas, tema que establece las coordenadas centrales para el análisis de la política, el Estado y el poder.

BIBLIOGRAFÍA

Fernández Santillán, J. (comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política,* México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1996.

Hirsch, J., *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, México, UAM-Xochimilco, 2001.

Lechner, N., "Las transformaciones de la política", *Revista Mexicana de Sociología,* 1/96, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1996.

Meiksins Wood, E., *Democracia contra capitalismo,* México, Siglo XXI, 2000.

Osorio, J., *Despolitización de la ciudadanía y gobernabilidad,* México, Departamento de Relaciones Sociales, UAM-Xochimilco, 1997.

———, "Paradojas de la política (y la democracia) en América Latina", *Sociológica,* núm. 45/46, enero-agosto de 2001, México, UAM-Azcapotzalco.

———*Fundamentos del análisis político. La realidad social y su conocimiento,* FCE/UAM-X, México, 2001.

Poulantzas, N., *Estado, poder y socialismo,* México, Siglo XXI, 1979.

Sartori, G., *La política. Lógica y método en las ciencias sociales,* México, FCE, 1984.

———, *Elementos de teoría política,* Madrid, Alianza Editorial, 1999.

Therborn, G., *¿Cómo domina la clase dominante?,* México, Siglo XXI, 1979.

Weber, M., *Economía y sociedad*, México, FCE, 1944.

LO POLÍTICO Y LA DEMOCRACIA

ENRIQUE DUSSEL

Nuestra exposición será breve, a manera de enunciado de tesis para discusión. Una mayor extensión podrá considerarse en una obra que elaboramos en el presente.[1]

Por lo general la reflexión sobre la democracia se sitúa sólo en el horizonte del pensamiento del "centro" (Europa occidental y los Estados Unidos); aquí incluiremos la temática poscolonial. Además, se trata frecuentemente sobre la posibilidad de la normatividad de la democracia, la normatividad del consenso racional y fraterno.[2] Aquí daremos lugar todavía para la cuestión de la normatividad de las luchas por el reconocimiento de nuevos actores que se hacen presentes desde el horizonte del sistema, aun del democrático, como fantasmas anteriormente invisibles. Esta invisibilidad es la más sutil represión que inevitablemente se cumple desde la legitimidad de un orden democrático vigente, positivo, en el poder. La Alteridad,[3] la Diferencia, la Exterioridad (no-intencionales en

[1] Se trata de una *política de liberación*, como continuación de mi libro anterior *Ética de la liberación* (Dussel, 1998). Sobre democracia consúltense los artículos en Goodin, 1999 (pp. 411 y ss.), y del mismo, 1997 (pp. 78 y ss.).

[2] En *Politiques de l'amitié* (Derrida, 1994), Derrida intenta, pienso, indicar una dimensión pulsional *(of the drive)* de la política, dejada de lado por el racionalismo formal discursivo en política. Es posible aún una deconstrucción *(deconstruction)* de la deconstrucción derridiana de la fraternidad (del nosotros) desde la exterioridad de los excluidos: tendríamos así una *politique de la solidarité* en sentido técnico.

[3] Categoría filosófica de origen levinasiano (véase Levinas, 1968).

la mayoría de los casos, conscientes otras, pero la más importante es la primera) se tornan hoy el tema central en la democracia futura, popular, mundial, en el proceso de globalización pretendidamente estructurado en torno a un "ciudadano global"[4] inexistente, a un mercado mundial apolítico de triunfadores de la competencia, excluyente de los "perdedores".

Repensando el concepto de lo político

Un primer nivel de discusión, aunque meramente contextual e introductorio para el propósito de este trabajo, sería sobre el "concepto" mismo de lo político. En este sentido hay demasiadas posiciones reductivistas, ya que se toma la parte por el todo, y la política es disminuida a alguna de sus dimensiones —ciertamente existentes, pero dentro de una complejidad arquitectónica mucho mayor.

Llamaré principialismo a aquello que sólo se ocupa de los "principios" de la política pero descuida todos los otros niveles o, al menos, le parecen secundarios.

Serían fundacionalistas los que opinan que la tarea de la filosofía política comienza siempre por la "fundamentación" de los principios, los que por otra parte son explícitos. La vida política puede darse sin tenerse conciencia explícita de los principios, que operan siempre en concreto, sin embargo, y sin los cuales no hay acción política.

Serían formalistas procedimentalistas los que piensan que toda la política es cuestión de procedimientos "equitativos", "razonables", prácticos, sin normatividad alguna.

Serían materialistas extremos los que disminuyen la posibilidad de la acción política misma,[5] defendiendo la posición de que, habiendo leyes económicas necesarias, la historia bien puede pasarse de la política, ya que su curso necesario es por definición inevitable.

[4] Véase Hardt-Negri, 2000. Pienso que el "ciudadano global" es todavía empíricamente inexistente.

[5] Véase Laclau, 1990.

Serían antiinstitucionalistas aquellos que, suponiendo a los ciudadanos sujetos éticamente perfectos, consideran siempre las instituciones como instancias represivas, injustas o innecesarias. Ciertas posiciones anarquistas afirman estas tesis. Hay anarquistas de izquierda, como Bakunin, que operan desde la utopía de un sujeto éticamente perfecto. Hay también anarquistas liberales que desconfían de las instituciones públicas del Estado (y de ahí el "Estado mínimo")[6] en nombre de los derechos subjetivos de los individuos (en primer lugar, el derecho a la propiedad privada).

Hay también formalistas de la razón discursiva que, formulando una política de la legitimidad, olvidan los aspectos materiales, sociales y económicos de la vida política.

Los más influyentes teóricos de la política en nuestros días son los que opinan que ésta se juega exclusivamente en el nivel estratégico. Algunos opinan que la razón estratégica medio-fin es la razón práctico-política propiamente dicha (Max Weber)[7] —posición criticada por la Escuela de Frankfurt bajo el nombre de "crítica de la razón instrumental"—, sea porque reduce la política sólo a la oposición entre enemigos y amigos como lo que por último define el campo político (C. Schmitt);[8] sea porque la lucha por la hegemonía es la nota determinante de lo político (E. Laclau).[9] Todos estos aspectos ciertamente son momentos de lo político, pero de ninguna manera los únicos ni los más importantes.

Pienso que el concepto de lo político es complejo y su arquitectónica es objeto de debate. Casi todo lo indicado por las tradiciones es "necesario" pero no "suficiente". La "suficiencia" es más abarcante. Siguiendo inesperadamente los tres niveles propuestos por John Rawls (principios, instituciones, fines)[10] o desarrollando las dos "partes" de Karl-Otto Apel[11]

[6] Véase Nozick, 1974.

[7] En *Economía y sociedad* (Weber, 1983).

[8] En *El concepto de lo político* (Schmitt, 1996). Véase Enrique Serrano, 1994.

[9] Considérense sus obras (Laclau, 1990 y 1996).

[10] Considérense las tres partes de la obra *Teoría de la justicia* (Rawls, 1971).

[11] Alguien podría encontrar que la coincidencia es factible por ser ambos, de muy diversas maneras, renovadores de la tradición kantiana.

(*Teil A* y *Teil B*, aunque le faltaría una *Teil C*),[12] que también podrían ser las de Hegel[13] o Aristóteles,[14] habría los siguientes estratos: *a)* los principios políticos implícitos (lo universal); *b)* las instituciones políticas (lo específico), y *c)* la acción estratégica política en el nivel concreto (lo singular).

A. Sincrónicamente el campo (y el tiempo, diacrónicamente) político es "delimitado", definido, "en-marcado" por "principios" *implícitos*, que se dan intrínsecamente en la acción política misma (sea que se descubran posteriormente o no de manera explícita por la reflexión teórica). Esto, evidentemente, es puesto en duda por aquellos que opinan, cada uno a su manera —como Richard Rorty[15] o Ernesto Laclau—, que la política no puede tener principios; posiciones que yo aceptaría si los principios fueran definidos de manera explícita, dogmática o metafísica. Toda la discusión se centra entonces en "cómo" se entiendan dichos principios. Si son un *a priori* de la razón, explícitos, que deban conocerse para poder "aplicarlos", se trataría de algo así como un conciencialismo universalista imposible, porque ningún político ha actuado así nunca. Si por el contrario se entiende el principio como lo que permite fijar el horizonte que delimita concretamente el campo político *como político,*[16] entonces el principio es constitutivo del campo y de la misma acción política *como política*. El principio determina el límite, es el "marco" dentro del cual lo político continúa siendo posible como político. Marca entonces un límite de posibi-

[12] Véase Apel, 1993.

[13] Hegel es una referencia necesaria para toda esta cuestión. En primer lugar su "sociedad civil" (o "burguesa": *buergerliche*) se distingue del "Estado". Sin embargo, en la "sociedad civil" se trata de tres niveles: el momento que yo llamo *material*, "el sistema de la necesidades" (§§ 189-208), el nivel *formal* de la "aplicación de la justicia" (§§ 209-229), y el nivel propiamente *instrumental* o *estratégico* de la factibilidad política (§§ 230-256). Véase Hegel, 1971, vol. 7, pp. 339-397.

[14] El Estagirita distinguía entre "principio" *(arkhé)*, "deliberación" y "elección práctica" *(proáiresis)*.

[15] Véanse en Richard Rorty, "The priority of democracy", algunas de sus tesis (Rorty, 1989).

[16] El "campo político" no es el "campo militar" ni el "campo deportivo", por tomar dos ejemplos. Las reglas (o principios) de lo político me obligan (ética, pero de manera intrínseca políticamente) a no eliminar al "enemigo" *político*. En el "campo militar", en cambio, es lícito eliminar al contrario.

lidad (de lo político) y su imposibilidad (como político). Entre los diversos principios políticos debe hablarse de un "principio democrático".

B. En segundo lugar, la acción política queda, en otro nivel, también delimitada o "en-marcada" por las "instituciones" políticas. La lucha estratégica no actúa dentro de un campo "vacío", sino dentro de un campo *ya ocupado* por una red de relaciones donde los nodos son ciudadanos (de "carne y hueso") y sus relaciones son funcionales. "Funcionales" no sólo dentro de la comunidad (o sociedad) política, sino dentro de muchos otros sistemas prácticos, que no dejan de estar presentes (en algunos casos como "lo social") en la funcionalidad política. El político, el ciudadano, el representante, el líder, los partidos políticos, los movimientos, etc., caminan sobre un "campo minado" —ya que el campo político tiene limitaciones, delimitaciones, marcos que constituyen parte del ejercicio del poder, estructuras de fuerzas que se apoyan mutuamente, como diría M. Foucault—.[17] El que no toma en cuenta dichas delimitaciones institucionales pierde legitimidad, pérdida que puede producir consecuencias políticas inesperadas. Cuando Julio César cruza el Rubicón o cuando Miguel Hidalgo toca la campana para convocar un ejército, la institucionalidad vigente se ha roto; por ello, no se cuenta ya con tal legitimidad y deberá evaluarse el sentido político de dicha acción antiinstitucional (en el caso de César, será asumir la dictadura o el "imperio"; en el de Hidalgo, afrontar hasta la muerte, aunque para ser reconocido posteriormente como el fundador de un nuevo orden político). En estos casos la acción deja de estar justificada por el fundamento de legitimidad en que consiste la institución.

C. Por último, en el nivel concreto de la acción, se encuentra la *praxis* política, la construcción de la vida comunitaria, del bien común, pero igualmente la lucha por la hegemonía, que, haciendo abstracción de las limitaciones y lo "lleno" de los principios e instituciones, puede abstractamente considerar al cam-

[17] Véase Foucault, 1975.

po político como "vacío" (metafóricamente) para ser "llenado" por la acción estratégica que definirá en cada caso los objetivos de acción en vista de la posición concreta del "fin" (Weber), del enemigo (Schmitt) o del antagonista (Laclau). Que el enemigo/antagonista pueda ser en cada ocasión diverso y que en cada caso pueda surgir desde otra posición, y por ello redefinir cambiantemente el campo político, no significa que los principios *implícitos* políticos no tengan vigencia. Por ejemplo, los principios: "¡No debes matar al antagonista!", o "¡Debes permitir honestamente una libertad democrática razonable al antagonista!", son necesarios, ya que su no cumplimiento aniquilaría la lucha por la "hegemonía" *como hegemonía*, para hacerla otra cosa: un acto de guerra, de totalitarismo o de autoritarismo, que en cuanto tal no es política y que, además, en el largo plazo se autodestruiría políticamente.

La normatividad democrática (principios, instituciones y *praxis* democrática)

Si se distingue equívocamente ética y política, observamos la pérdida de la normatividad política —ésta es de alguna manera la posición de Kant, que distingue entre moralidad y legalidad, siendo la última la propiamente política—.[18] Esto lleva o a un procedimentalismo vacío que no puede motivar a la voluntad política; o, peor aún, a la inmoralidad en la política, que es hoy lo más frecuente: "¡La política nada tiene que ver con la moral!"

Si se unifican la ética y la política como ética política, ésta se llena de normatividad pero pierde como política. La política deja de poseer la especificidad propia de la política, que no es ni debe ser meramente una parte colectiva de la ética.[19] Si se propone que el principio político (que para Habermas es sólo el principio democrático) es un principio distinto del principio moral, pero ambos dependientes del principio discursivo, se

[18] Véase el tema en la *Metafísica de las costumbres*, AB 31 y ss. (Kant, 1968, vol. 7, pp. 336 y ss.).

[19] Vittorio Hoesle ha escrito una *Moral und Politik* (Hoesle, 1997), pero justamente trato de superar esta posición con la propuesta que expongo a continuación.

hacen necesarias algunas preguntas: ¿sería este último también normativo?; y si fuera normativo, ¿en qué se distinguiría del principio moral? Y si no fuera normativo, habría dejado de existir la ética del discurso. Por ello, Apel propone que ya el principio discursivo es el principio moral, pero entonces debe aclararse detenidamente la diferencia entre el principio moral y el político *(Teil A)*, e igualmente su aplicación diferencial *(Teil B)*, pero sobre todo la distinción entre acción moral y política a nivel concreto estratégico (que no se encuentra vislumbrado en la arquitectónica apeliana).

Si se toma conciencia de que el ámbito de lo ético (y también moral)[20] no tiene nunca un campo específico concreto en cuanto tal, ya que el sujeto ético abstracto siempre es de alguna manera "actor" concreto de un papel o "función" dentro de algún "sistema" (y aun el *Lebenswelt* cotidiano no deja de ser un sistema existencial en el que se desempeña el "papel" de madre o padre, hija o hijo, etc.), se concluye por ello que lo ético se realiza *(performs)* en las acciones que se cumplen en dichos campos prácticos concretos, de los cuales la política es uno de ellos (otros podrían ser el campo familiar, el de los géneros o erótico, el deportivo, el militar, el económico, el educativo o pedagógico, etc.). Cada uno de estos campos "subsume" los principios éticos y los transforma en el principio específico. De esta manera, los principios políticos (o familiares, de género, deportivos, económicos, etc.) son estrictamente políticos: subsumen los principios éticos *en cuanto políticos*. Por ejemplo, si es un principio ético material producir y reproducir la vida humana, el enunciado ético: "¡No matarás a ningún ser humano!", se transforma en política: "¡No matarás al antagonista político en la lucha por la hegemonía en la que te encuentras comprometido!" Este imperativo político no es igual al que manda: "¡No matarás a tu competidor en el mercado! " —que sería económico.[21]

[20] En mi obra *Ética de la liberación* (Dussel, 1998), he distinguido entre "lo ético" en sentido material (cap. 1) y "lo moral" en sentido formal (cap. 2). Habría todavía un tercer nivel, el del "principio de factibilidad", que se torna esencial en política, como veremos.

[21] Esta cuestión la explicamos en el primer capítulo de la *Política de liberación* ya nombrada arriba y que estamos elaborando en el presente (esto vale para todos los enunciados de este ensayo).

Entre los principios de la política se encuentra el principio formal de legitimidad de la política en cuanto tal, que podríamos denominar el "Principio Democrático" y que puede enunciarse aproximadamente de la siguiente manera: Es legítima toda institución o acción política que se haya decidido desde el reconocimiento de todos los miembros de la comunidad política como iguales, libres, autónomos, con voluntad fraterna,[22] y cuyas resoluciones prácticas hayan sido el fruto del consenso (y de voluntad común) como conclusión de argumentos racionales y honesta tolerancia, y no por dominación o violencia, es decir, habiendo efectuado todos los procedimientos teniendo en cuenta el criterio de la participación simétrica de los afectados. Habiendo tomado parte el sujeto político, el ciudadano en último término, en todas las decisiones, éstas lo obligan (normatividad propia de la soberanía como origen del dictado y como destinatario de la obligación) no sólo a la realización *(performance)* de lo acordado, sino igualmente a asumir la responsabilidad de las consecuencias de dichas decisiones (como instituciones o acciones).

Este Principio Democrático someramente así indicado genera instituciones "legítimas", ya que "legitimidad" no es más que el cumplimiento de dicho principio, o, dicho de otra manera, las instituciones o acciones generadas dentro del campo político, que respetan el sentido propio de lo político *como político*, alcanzan legitimidad por haber permitido (u orientado) a los afectados una participación racional (y voluntaria) simétrica. Este principio, que subsume el momento ético pero que no es abstractamente ético sino estrictamente político, se encuentra en el origen de todas las instituciones legítimas y de las acciones políticas con pretensión de justicia.

Desde que la democracia directa debió ser implementada como democracia "representativa", el Principio Democrático es la mediación necesaria entre la voluntad individual de cada elector y el elegido como representante. Dicho principio hace posible y legítima la "representación", sin dejar a los miem-

[22] Estamos pensando en el momento "material" o "afectivo" de la democracia de la "fraternidad", concepto elaborado, como hemos indicado más arriba, por Derrida en *Políticas de la amistad* (Derrida, 1994).

bros de la comunidad política inermes ante los representantes elegidos, sino siendo siempre la última instancia soberana que se ejerce en las nuevas elecciones, o en acciones correctivas a lo largo de todo el proceso de la representación (plebiscitos, demandas judiciales, manifestaciones públicas, consenso crítico de la opinión pública, actos de desobediencia pasiva, y hasta rebelión justificada, etcétera).

En efecto, las instituciones políticas se denominan legítimas, o democráticas, si en su constitución o reformas se ha cumplido con dicho Principio Democrático. La democracia de una asamblea constituyente consiste en haber cumplido en su convocatoria y elección de los miembros con dicho Principio Democrático, y en haber permitido y gestado la participación simétrica de los afectados en el dictado mismo de la constitución. Dicho principio debe constar, además, en la propia constitución del Estado como procedimiento universal en todos los niveles institucionales y procedimentales del Estado, como una definición primera del orden político que se está fundando por la constitución política. Todo el sistema de las instituciones fundado en la constitución, y los derechos humanos dictados en su preámbulo, debe tener como condición de posibilidad el cumplimiento de este Principio Democrático. La separación de los poderes, su mutua fiscalización, la estructura federativa del Estado, la organización de los partidos políticos, las elecciones libres y secretas, el tipo de representación, etc., deben ser procedimientos que permitan el cumplimiento del Principio Democrático. Las instituciones son democráticas porque realizan *(perform),* estructuran, definen funcionalmente las acciones con pretensión *(claim)* de legitimidad política. Estas instituciones no son estructuras puramente procedimentales; son, igualmente, instancias normativas (obligan práctico-intersubjetivamente a su cumplimiento).

De la misma manera, el orden político se completa en la actualización permanente de todas sus relaciones de poder, de fuerza (M. Foucault), dentro del campo político, mediante acciones que son como los nodos de las redes (Castells) que atraviesan dicho campo de tensiones, en principio de fraternidad, de servicio, de vida compartida, pero igualmente como campo

minado por siempre posibles enemigos. En el campo de la lucha por la hegemonía (Gramsci) del bloque histórico en el poder, el Principio Democrático queda sobredeterminado por el Principio de Factibilidad político, que descubre "lo posible" y lo distingue de "lo imposible". Se decía, con razón, que la política es "el arte de lo posible" —lo es en esta intersección entre el Principio Democrático y el Principio de Factibilidad político.

Y bien, un orden político vigente es la totalidad de las instituciones y acciones estratégicas que realizan *(perform)* en un territorio, en un tiempo dado, los miembros de una comunidad política.

La crisis de la legitimidad democrática desde la exterioridad de las víctimas

Para mí, como filósofo latinoamericano a comienzos del siglo XXI, el tema más urgente de la filosofía política no es simplemente estudiar el cómo dar estabilidad a un orden político legítimo, al menos en apariencia, resolviendo consensualmente conflictos posibles. Para mí el tema más urgente no es la estabilidad de la Totalidad (diría Emmanuel Levinas) del orden político, sino la Exterioridad a dicho orden, la invisibilidad de sus víctimas, de las mayorías.

En efecto, para usar el argumento de Karl Popper contra la planificación perfecta,[23] es categórico que ningún orden político vigente pueda ser perfecto. Para ello necesitaría una inteligencia infinita, a velocidad infinita, y, agrego, una voluntad general pura infinita en la generosidad funcional de sus motivaciones. Como esto es imposible, categóricamente se puede enunciar que siendo todo orden político no-perfecto le es inevitable (en tanto no perfecto) el producir efectos negativos aunque sean no-intencionales *(un-intentionals)*. Los que sufren los efectos negativos del orden político con pretensión de justicia los llamaremos las víctimas.[24] Las víctimas de todo orden político sufren algún tipo de exclusión, de no ser considerados

[23] Popper, 1977.
[24] Véase el tema en mi *Ética de la liberación* (Dussel, 1998), cap. 4.

sujetos políticos, y por ello no son actores tomados en cuenta en las instituciones políticas (o son reprimidos al no poder superar una ciudadanía meramente "pasiva", perfectamente manipulable).

Es interesante indicar que han sido intelectuales que sufrieron el fascismo europeo (en la Italia de Mussolini un Antonio Gramsci,[25] y en la Alemania nazi una Hannah Arendt)[26] los primeros que distinguen en el sentido actual entre Estado (sociedad política) y sociedad civil.[27] Son intelectuales que vivieron la invasión completa del campo político y civil por parte del Estado (totalitario). La Exterioridad de la sociedad política (del Estado) luchó así por el reconocimiento de sus derechos dentro de una naciente "sociedad civil", que aunque "pública" no tiene sin embargo el uso de la coacción legítima del Estado (no ejerce la politicidad estatal). Junto a la "opinión pública", son ámbitos que juegan funciones críticas del Estado, ampliando el espacio de la subjetivación ciudadana, complemento democrático del consenso político y de la formación de la voluntad democrática.

En dicha sociedad civil nacen así fuerzas diferenciales que se organizan en la Exterioridad del orden establecido, efectuan-

[25] Fue Gramsci el inventor del concepto actual de "sociedad civil". La obra de Cohen-Arato (1995) lo reconoce en parte (véase cap. 3, pp. 142 y ss.). Gramsci distingue así la "sociedad civil" tanto del Estado como del nivel estrictamente económico (que aparece bajo la fisonomía de lo "social"), dando importancia al nivel de las prácticas políticas, sociales y culturales, principalmente. Gramsci, además, mucho antes que Habermas, hizo del consenso un momento esencial del proceso de la hegemonía del "bloque histórico en el poder", pero mostró (contra Habermas y Laclau) que el factor social (e indirectamente el económico) exige a la sociedad política (el Estado) pasar al uso de la coacción como dominación (perdiendo la legitimidad de la hegemonía como consenso) cuando el "bloque social de los oprimidos" (el pueblo) comienza sus "movimientos" en una lucha política que muchos teóricos actuales olvidan. Paradójicamente, Gramsci es más complejo e interesante para nosotros que Cohen-Arato, Habermas o Laclau.

[26] H. Arendt duda de que lo social pueda ser considerado político. Esta particular ceguera ante el aspecto material de la política nos indica el aprovechamiento que pudo hacerse de Arendt contra los movimientos sociales contestatarios dentro de las sociedades centrales o dependientes del capitalismo durante la "guerra fría". Su comprensión parcial del pensamiento de Marx la llevó a malentendidos. Véase Passerin d'Entreves, 1994; Canovan, 1992; Benhabib, 1996; Serrano, 1996.

[27] Distinción que con anterioridad, por ejemplo en Hegel, tenía otra significación.

do luchas por el reconocimiento de nuevos derechos políticos (y, evidentemente, sociales, económicos, culturales, etc.). Estos actores colectivos de las más diversas fisonomías se han denominado los "Nuevos movimientos sociales".[28] Estos movimientos, desde un punto de vista político, hacen pasar a ser sujetos políticos de una ciudadanía "activa" a muchos miembros excluidos o "pasivos" que habitaban el territorio controlado por los estados europeos a finales del siglo XVIII. En efecto, en el seno mismo de la Revolución Francesa la "revolución de los iguales" (recuérdese a Babeuf en 1794) confrontó ya a la burguesía triunfante. Los movimientos sociales, obreros y campesinos (los sindicatos, *Trade Unions*, de los siglos XIX y XX) ampliaron la ciudadanía a los asalariados del capital, no propietarios ni suficientemente alfabetizados al comienzo. El movimiento sufragista de las mujeres subjetivó un segundo inmenso sector de la población, que de excluidas pasaron a ser ciudadanas "semiactivas" (porque, sin embargo, estaban lejos de poder tener las condiciones psicológicas, culturales y materiales de un tal ejercicio pleno del que el patriarcalismo las excluía). En épocas recientes, los miembros de la "tercera edad" (los "adultos mayores") han comenzado a hacerse presentes.

Pero, de manera más decisiva —y ciertamente cobrará aún más importancia en el corto y largo plazos—, los movimientos ecologistas (que simultáneamente luchan por la supervivencia de la humanidad en el largo plazo, y, por ello mismo, por las generaciones futuras) cobran cada vez mayor, no sólo sentido social, sino estrictamente político. Es el clamor y desafío del aspecto material (la reproducción de la vida humana en última instancia) por excelencia el que mueve a esas organizaciones, que se vienen denominando "verdes" en diversas partes del mundo (entre el "rojo" de la izquierda y el "negro" del fascismo y la muerte). El Informe de los Meadows de 1972[29] abrió la conciencia a este aspecto, antes invisible, de la política.[30]

[28] Véanse, entre otros, Alain Touraine, 1999 ("De la clase a los movimientos", pp. 237 y ss.); Anthony Giddens, 1996 ("Movimientos sociales", pp. 678 y ss.).

[29] Véase *Límites del crecimiento* (Meadows, 1972).

[30] Hans Jonas (1982) lo muestra convincentemente.

Lo mismo puede decirse de los movimientos contra la discriminación racial, tanto en los Estados Unidos como en Sudáfrica y tantos otros países del mundo contemporáneo.

Todos estos nuevos movimientos sociales atraviesan transversalmente la sociedad política y civil y se sobredeterminan unos a otros. De tal modo que el feminismo determina los movimientos que luchan contra la discriminación racial y a los ecologistas, y así se muestra que en último término se "feminiza" la exclusión de manera preponderante; por otro lado, el racismo se ejerce en primer lugar contra las mujeres de color, las que sufren además las peores condiciones antiecológicas urbanas.

El proceso democratizador, al transformar y ampliar el horizonte de la ciudadanía "activa" a nuevos sujetos políticos antes excluidos (subjetivación política), significa una radicalización, universalización y mayor participación simétrica de los antiguos afectados (antiguos afectados que hoy descubrimos como "nuevas" víctimas). La toma de conciencia crítico-democrática no puede nunca afirmar haber terminado la tarea de ampliar en profundidad dicho horizonte cualitativo de la ciudadanía activa, participativa, simétrica en el ejercicio del poder político. Es una tarea siempre abierta, histórica por excelencia, novedosa, porque todo nuevo avance civilizatorio o humano crea, inevitablemente, por su propia sistematicidad (diríamos con Niklas Luhmann),[31] nuevas exclusiones.

La democracia en el mundo poscolonial (las víctimas globales)

En el mundo poscolonial no hay propiamente liberalismo (norteamericano o europeo) ni tampoco republicanismo, bonapartismo, fascismo, etc., en el sentido que cobraron estos tipos de regímenes en Europa o los Estados Unidos. Todas esas expresiones políticas e ideológicas se configuran de otra manera en la periferia poscolonial.

[31] Véase *Soziale Systeme* (Luhmann, 1984).

El proceso de globalización de la Europa moderna, cuando todavía no era "centro" del sistema-mundo,[32] comenzó con la invasión del continente americano en 1492, dando origen así el mundo colonial constitutivo y creador de la modernidad.

Paradójicamente, y tomando como periferia mundial a América Latina, el liberalismo dependiente, que nació en las luchas de la emancipación anticolonial (desde 1810 en México o en El Plata; en 1804 en el caso de Haití), no confronta ante sí a un Estado monárquico o republicano poderoso, sino a un Estado metropolitano *externo* (el Estado español, francés, inglés, etc.), e *internamente* tendrá la responsabilidad, exactamente al contrario que el liberalismo clásico, de fundar el Estado. Por lo tanto, el liberalismo latinoamericano tiene en el siglo XIX muchas de las características del republicanismo (en cuanto a afirmar la identidad colonial negada, recordar tradiciones, intentando definirse ante las antiguas metrópolis), y debe al mismo tiempo afirmar los derechos públicos del Estado para poder extender la propiedad privada como institución no tradicional ante el pueblo de los pobres (hasta hace muy poco campesinos, y aun indígenas en ciertos países, que tenían propiedad comunitaria de las tierras), a fin de crear las condiciones del capitalismo dependiente de exportaciones, preindustrial, y ante la única institución que pervive desde la Colonia: la Iglesia católica (ante la cual el jacobinismo anticlerical francés y el laicismo de Littré serán de mucha utilidad para el nuevo Estado, y por ello las instituciones tomarán ciertas formas desconocidas en el mundo anglosajón y germano). Siendo la oligarquía terrateniente (federal políticamente, articulada al mercado interno económicamente) o las minorías liberales (unitarias, vinculadas al mercado externo) las que fundan el Estado, se ocuparán ante todo de conservar privilegios (derechos subjetivos como la propiedad en manos de la oligarquía) ante el pueblo de indígenas, afrolatinoamericanos, campesinos empobrecidos o marginales poscoloniales, a los que se les disminuirán los derechos consuetudinarios comunitarios (que

[32] Véanse I. Wallerstein, 1974 y ss., y André Gunder Frank, *ReORIENT* (Frank, 1998).

todavía la Colonia había respetado) para reducirlos a la miseria en un régimen de propiedad excluyente (sólo ejercida por terratenientes de las regiones interiores con pretensión de autonomía, o por los comerciantes y liberales en relación con las potencias capitalistas, que antes fueron las metrópolis situadas en las ciudades-puertos).

El proceso de creación de las condiciones que hacen posible una democracia formal en el mundo poscolonial latinoamericano (no hablamos todavía de las condiciones materiales), como puede imaginarse, deberá recorrer un largo camino: todo el siglo XIX y la primera parte del XX. Contra lo que podría suponerse, será el fenómeno del llamado "populismo" —que no es exactamente ni el bonapartismo francés ni el fascismo alemán o italiano— la primera manifestación de lo que pudiera denominarse un régimen democrático.

En el periodo de entreguerras, de 1914 a 1945, se dan las condiciones para la extensión efectiva de la ciudadanía y el derecho del voto a las grandes mayorías populares. El proyecto populista de industrialización capitalista liderado por una cierta burguesía nacional, permite hacer perder el temor de la naciente burguesía a la participación política de las masas mayoritarias, lo que las constituye como respaldo de un proyecto nacional de desarrollo industrial de sustitución de importaciones, competitivo ante el capitalismo "central", al que se denomina "imperialista". Irigoyen (1918) y Perón (1946) en Argentina, Vargas (1930) en Brasil, Cárdenas (1934) en México, y lentamente en todo el subcontinente latinoamericano, una serie de cabezas de gobierno populares son elegidas, gracias a elecciones no fraudulentas, por las grandes mayorías. Se trata del proceso democrático más importante del siglo XX. Los líderes carismáticos de esos movimientos democráticos deben distinguirse de los líderes fascistas europeos, aun de los de tipo stalinista. Éstos pretendían la dominación mundial o, al menos, europea. Aquéllos, en cambio, intentaban la emancipación nacional del neocolonialismo en que habían caído sus países. Sin embargo, en torno a 1954-1955 (en tiempos de la guerra fría y comenzando por los golpes de Estado contra los gobiernos democráticos de Arbenz, en Guatemala, organiza-

do por la CIA,[33] de Nasser en Egipto y de Sukarno en Indonesia —fenómeno que coincide con el fin del colonialismo "europeo" en África y Asia—), los Estados Unidos comenzaron su expansión y control de la periferia poscolonial. Es de preguntarse cuáles serían las condiciones de la democracia en esta situación global.

En América Latina, con certeza, son los Estados Unidos los que tendrán desde ese momento (1954) la total hegemonía en la implantación de diversos modelos políticos (al menos ninguno se impuso sin la explícita complicidad de las embajadas norteamericanas, del Departamento de Estado y de todos los ejércitos de la zona bajo la comandancia del Pentágono, que había dado una educación de excelencia en sus escuelas militares a lo mejor del ejército latinoamericano). La etapa llamada desarrollista (1954-1968, de la caída de Vargas y Perón hasta el recrudecimiento de la dictadura brasileña bajo la conducción de Golbery) propone un modelo de democracia que imita en cierta manera el aplicado en Europa. Por ello, algunas democracias cristianas (en Chile, Venezuela y otros países) tienen oportunidad de ganar las elecciones. La democracia formal (Frondizi en Argentina, Kubitschek en Brasil, Frei en Chile, etc.) oculta el profundo estado de dependencia de América Latina, después del fracaso (inducido por presión de la penetración en el continente de las que serán llamadas las corporaciones trasnacionales) del populismo (último proyecto capitalista periférico con pretensión de autonomía nacional).

Ante el fracaso del desarrollismo, en parte por la presión social de las masas, en parte por la falta de escrúpulos del modelo de explotación para América Latina que impusieron

[33] El fruto (el plátano o banana) que la United Fruit extraía de Guatemala, el politólogo Schlesinger lo denomina "fruto amargo". Jacobo Arbenz tenía un proyecto burgués de desarrollo industrial, pero los grupos conservadores norteamericanos (con sus representantes en el Congreso) abortaron ese desarrollo capitalista autónomo y lo volcaron en una guerra de guerrillas que el Departamento de Estado organizó durante 30 años en Guatemala. Miles de muertos innecesarios. Son actos que deberán todavía ser juzgados por tribunales internacionales futuros sobre violencia genocida usada contra la humanidad. Todas las guerras centroamericanas de los años sesenta, setenta y ochenta no tienen otro origen. Lo cierto es que hoy, al comienzo del siglo XXI, Centroamérica gime en la miseria, la explotación y el analfabetismo, en peor situación que en los últimos cincuenta años.

los Estados Unidos (que nunca proyectaron organizar un "mercado común" simétrico como los europeos, sino simplemente extraer riqueza de su "patio trasero", como se lo denominaba), se aplicó la dura medicina (para hacer viable el capitalismo dependiente de exportaciones) del totalitarismo militarista de las dictaduras de "seguridad nacional".[34] Cuando las dictaduras impuestas al pueblo latinoamericano fracasaron, quedaron sin embargo endeudadas con cuantiosas cantidades a elevados intereses bancarios; deudas que habían contraído gobiernos *de facto* no democráticos y, por ello, no legítimos. Era necesario restituir la legitimidad del Estado para pagar las deudas inventadas, infladas, contraídas a espaldas de los pueblos y depositadas por las elites corruptas (y corrompidas por la doble moral norteamericana) en los bancos del "centro".

Cuando desde 1984, primero en Argentina y Brasil, comienza la etapa reciente de "democratización", todos los gobiernos latinoamericanos, ahora legítimos, se encontraban endeudados de una manera tal que les era imposible conducir económicamente y de manera honesta sus respectivos países. Además, la política neoliberal monetarista del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional exigían cumplir medidas que empobrecían aún más a todos los países de la región. En el momento de escribir estas líneas, Argentina, que al comienzo del siglo XX competía con los Estados Unidos y tenía una moneda más fuerte que Canadá y Australia, ha llegado a una crisis total, que lleva a la miseria a la mayoría de su población y a la disminución de los fondos al sistema de educación, a las universidades y aun a la burocracia estatal. En México, 40% de la población está por debajo de la línea de la pobreza de

[34] Todavía están por juzgarse las responsabilidades de los Estados Unidos en todo este proyecto. La masividad, universalidad y similitud de todos los gobiernos militares latinoamericanos de las décadas de fines de los sesenta hasta mediados de los ochenta no indica una planificación que algún ejército nacional latinoamericano tuviera dentro de sus posibilidades. El Departamento de Estado fue ciertamente el origen y el lugar del control de todo el modelo, justificado, evidentemente, por la ideología de la guerra fría. Henry Kissinger fue directamente responsable del golpe de Estado en Chile, y por ello indirectamente de la muerte de Salvador Allende, como secretario de Estado que estimuló las decisiones que Augusto Pinochet tomó y por las cuales es ahora justamente juzgado.

Amartya Sen; en Brasil la situación es peor —y hemos nombrado los tres mayores países que en la década de 1930 impulsaron exitosamente el proyecto populista, hasta que fueron enfocados como oponentes en el proceso de competencia en el mercado mundial, y destruidos.

En este contexto puede comprenderse que la filosofía política deberá tomar en cuenta el aspecto material de la reproducción de la vida del ciudadano (la alimentación, el vestido, la habitación, la educación, etc.), niveles que para los Estados Unidos y Europa pueden ser considerados como "lo social", que para Hannah Arendt no constituye un aspecto determinante del campo político. Aun para E. Laclau, por su crítica parcial al marxismo —que tiene consistencia en otros sentidos—, ha caído igualmente en un reduccionismo antieconomicista, que le imposibilita descubrir lo de político que el aspecto económico contiene. Y si esto es válido para América Latina, lo es más aún para el Asia poscolonial (si se piensa en la miseria de Bangladesh, de la India o Afganistán), y ya de manera superlativa para el África (que Europa irresponsablemente destruyó en su época colonial, abandonándola en el momento de organizar sus respectivos estados poscoloniales, donde la vida política de las etnias tiene todavía mucha significación).[35]

Todo esto se acrecienta con la llamada globalización del capital financiero y trasnacional. Abogándose por la apertura de los mercados de los estados poscoloniales, sin condiciones

[35] Quiero indicar que el colonialismo salvaje de Bélgica, Inglaterra, Francia, etc., jugó su política de dominio oponiendo una etnia contra otra. Cuando se produce la emancipación de posguerra, las poblaciones cuyos territorios africanos les fueron asignados por las metrópolis (resultado del Congreso de Berlín de 1885, y de otras modificaciones posteriores) debieron organizar sus nuevos estados. La homogeneidad del ciudadano europeo-moderno era imposible. La heterogeneidad cultural de las etnias exigía un nuevo sistema político. Pero Europa no sólo no ayudó a consolidarlo en la época colonial sino que destruyó su posibilidad (al usar el enfrentamiento interétnico en vez de constituir parlamentos interétnicos que hubieran educado a la tolerancia y gobernabilidad entre dichas etnias). Cada Estado africano debería en efecto hoy constituir algo así como una Cámara con representación de las etnias (con poder de veto en cuestiones esenciales, un Senado) y otra con la representación proporcional (de partidos nacionales que lentamente se irían organizando, una Cámara de Diputados). La democracia africana exige nuevas soluciones para lo que los modelos europeo-norteamericanos (y sus respectivas filosofías políticas) sirven de muy poco. El eurocentrismo teórico es nefasto, pero universalmente extendido.

razonables para el mutuo beneficio, se está simplemente produciendo un genocidio de la parte pobre de la humanidad situada en el sur del planeta. La democracia de los países llamados ricos se beneficia de la transferencia de valor, de riqueza, de los países pobres —hecho indicado por la "teoría de la dependencia", que nunca fue refutada—,[36] y es por ello explicable que los filósofos de la política (Bobbio, Habermas, Rawls, Laclau, etc.) excluyan el aspecto material de la misma (lo económico, el capitalismo globalizado, que se manifiesta en el campo político de los estados poscoloniales como el "malestar" *social* de las masas populares, que irán creciendo en el próximo futuro, y que necesitan de una nueva y más crítica filosofía política).

Lucha democrática de los nuevos actores políticos en la periferia del actual proceso de globalización

La ciudadanía "pasiva" en América Latina (más integrada al sistema mundial), en Asia del sur y oriental, y, especialmente, en África (casi excluida de dicho sistema), que constituye 85% de la humanidad actual,[37] está muy diferenciada. La participación simétrica de los afectados institucionalmente en el campo político cobrará dimensiones muy diversas en cada región cultural, económica, en cada país, en cada región, en cada sector social, en cada tipo diferencial de excluido, de víctimas del sistema colonial, capitalista, sexista-patriarcal, racista, etc. En cada sector un nuevo movimiento social emprende la organización necesaria para una lucha por la democracia, por la participación política simétrica diferenciada, legítima inicialmente y contra la antigua legitimidad que se torna lentamente, gracias a la lucha por el reconocimiento del movimiento, en ilegítima. Estos nuevos actores, antes ciudadanos "pasivos", subjetivan su posición y se tornan activos en un renovado, ampliado y cualitativamente profundizado campo político democrático.

[36] Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México, UAM/Siglo XXI, 1988. (Traducido al inglés: Londres, Routledge, 2001).

[37] Véase el *Reporte del Desarrollo Humano* de las Naciones Unidas (PNUD, 1998).

Además, en estos continentes culturales, económicos y políticos (África, Asia, América Latina) los nuevos movimientos sociales de la sociedad civil, pero igualmente los partidos políticos críticos en la sociedad política o el Estado, están *sobredeterminados* por historias completamente diferentes de las de Europa o los Estados Unidos. El feminismo norteamericano no puede proponerse los mismos objetivos que el latinoamericano o el africano. Spivak nos describe acciones feministas en India que deben partir desde otro punto de afirmación que el feminismo del "centro". Lo mismo puede decirse de los países dentro del horizonte de las culturas orientadas por la religión musulmana. Lo que en un caso (por ejemplo, en un país musulmán) es una *transformación* en la línea de la liberación de la mujer, no significa que lo sea en los Estados Unidos o en Europa (que puede ser interpretado como una acción ya desde antiguo superada en ese horizonte cultural). Pero la diferencia no estriba en que en los países del centro el proceso de democratización femenina esté más avanzado y haya que esperar que los países poscoloniales lleguen a ese punto, sino que cada uno en su horizonte tiene cualidades positivas de las cuales los otros pueden aprender. El feminismo poscolonial ciertamente tiene más conciencia crítica económica (anticapitalista) y política (como participación crítica de la mujer: piénsese en las comandantes mujeres del EZLN) que el feminismo a veces puramente sexista del "centro". Ambos movimientos pueden aprender de los otros, y frecuentemente más los nuevos movimientos sociales del "centro" que los del mundo poscolonial, por la complejidad y sobredeterminación en las que se hallan sumidos los segundos. El feminismo del centro, inevitablemente, usufructúa la explotación económica de las mujeres de la periferia. Éstas son indirectamente las víctimas de aquéllas. No es extraordinario que sean más críticas respecto a los aspectos económicos y políticos del proceso de democratización.

Por último, querríamos advertir que en la lucha por la democracia global hay una macroestructura que está siendo puesta en duda. En efecto, muchos coinciden en que el Estado[38] ha

[38] No escribo nunca Estado "nacional", porque casi no ha habido estados "na-

dejado de tener importancia:[39] los economistas, que propugnan la apertura de los mercados nacionales; los neoliberales, que desconfían del Estado, porque el mercado es global; lo que queda de la izquierda, porque el Estado ha servido, exactamente, para transformarse en el instrumento de una globalización que no tiene en cuenta la posibilidad de supervivencia de las grandes mayorías del Sur. Por ello, la lucha democrática estaría en manos de ONG (organizaciones no gubernamentales), grupos de solidaridad (como en Seattle), y de otros organismos intermedios entre la estructura trasnacional privada y la controlada por burocracias globales (financiera, de corporaciones trasnacionales), con una cultura mundial, respaldada por la OTAN (y en última instancia por el ejército norteamericano, como se ha visto en la Guerra del Golfo y Kosovo); en fin, el *Empire* (de Hardt-Negri) ante el anónimo "ciudadano global", definido en último término como "comprador" en un mercado total global. A esta comprensión economicista de la subjetividad hay que oponerle una *re-politización como participación democrática* de los actores activos en la intersubjetividad de la comunidad política a sus diferentes niveles de participación y representación. Participación directa en las comunidades políticas de base (juntas vecinales, agrupamiento de consumo, producción, autodefensa, etc.) e indirecta, por representación democrática en todos los planos (desde el municipio o condado, el estado o la provincia, etcétera).

Es imposible la *repolitización de la intersubjetividad ciudadana como actores comunitarios* sin la existencia del Estado, que no

---

cionales". España, Francia, Alemania, el Reino Unido, Italia, no han organizado estados de "una" nación, sino estados controlados por una nación (Castilla, L'Ile de France, los prusianos, Inglaterra, el norte industrial, etc.) que domina a otras naciones (a los vascos, gallegos, el Midi, Escocia, el Messogiorno, etc.). Quizá sólo los Estados Unidos sean un Estado con una nación, pero en realidad esta nación de muchas procedencias culturales se ha ido constituyendo lentamente desde 1620 y no ha concluido su fisonomía. En realidad los estados europeos modernos fueron, pero no lo reconocieron (de ahí el intento de hoy de la europa de las "naciones" y no de los "estados"), plurinacionales. Véase Enrique Dussel, "El nacionalismo. Sobre las condiciones de su aparición (hacia una teoría general)", en Gerardo Ávalos Tenorio y María Dolores París (2000).

[39] Véase, por ejemplo, la obra de Hardt-Negri (2000).

es sólo instrumento de globalización (y esto es posible por la desmovilización ciudadana que se torna “pasiva”), sino la única resistencia y polo creativo para regular esas estructuras financieras, industriales y militares que están en un “estado de naturaleza” pura, sin ninguna regulación política legítima, fuera de toda sociedad política y civil. Los Estados Unidos constituyen el *home State* de las grandes corporaciones y la referencia última del capital financiero mundial, el Estado que se opone a pasar del “estado de naturaleza” a un verdadero “estado civil” o político cosmopolita.[40]

Paradójicamente un George Soros[41] habla en cambio de la necesidad de una “alianza de los estados democráticos”, mostrando que el Estado es una última instancia necesaria actualmente para fijar ciertas reglas al capital financiero global, como lo ha decidido igualmente el “Grupo de Lisboa”. El concepto de un “ciudadano global” es un peligroso espejismo. No hay un ciudadano del mundo sin mediaciones reales de una sociedad política (el Estado). La democracia no puede ejercerse en un ámbito mundial, al menos actualmente y por mucho tiempo (quizá siglos). Necesita de una comunidad política que haya organizado una sociedad política (el Estado) y que sea vitalizada desde la sociedad civil, dentro de un territorio, con una cultura, lengua, tradiciones, identidad. La globalización debe ayudar a profundizar esta identidad sin disolverla, o la pretendida democracia global será un mecanismo más de aniquilación y alineación cultural y política (y económica en último término) de la identidad del sujeto concreto y comunitario,

[40] Véase el artículo de Peter Spiro (2000) en *Foreign Affairs* sobre la oposición de los Estados Unidos a colaborar con las Naciones Unidas (no pagando su cuota), oponiéndose a un tribunal internacional, a los protocolos ecológicos y a una política monetaria y bancaria internacional. Los Estados Unidos prefieren bombardear todas las instituciones que podrían a la larga organizar una estructura cosmopolita con legitimidad, para privilegiar una política unilateral (de los Estados Unidos con cada negociador potencial), lo que les permite no depender de ningún juez “externo”. El Imperio no desea ser juzgado por nadie. Él sólo puede juzgar a todos. La *pax americana* está fundada en el ejército más poderoso del mundo. El insignificante *mare nostrum* de los romanos parece un pigmeo político militar comparado con esta estructura resultado del fin de la guerra fría en 1989. Éste es el oscuro horizonte de la democratización en el mundo poscolonial.

[41] En su última obra; Soros (2000).

de la intersubjetividad que ha llevado milenios para ser construida. La situación posconvencional no es poscultural. No es posible todavía pensar en una cultura global (que perversamente debería hablar una lengua, impondría una única jerarquía de valores, una religión, una moral tradicional, una literatura...). Sería simplemente una cultura totalitaria. Es necesario luchar por un sano desarrollo polifónico de las grandes experiencias humanas expresadas en la rica diversidad lingüística, cultural, religiosa, de cosmovisiones que, mucho más que las especies vegetales y animales, nos hablan del esplendor de la vida, ya que su realización suprema es la vida humana plenamente desarrollada. Y así como las especies vegetales y animales se están extinguiendo, de la misma manera se eliminan genocidamente lenguas, culturas, etnias en Asia, África y América Latina.

Por último, y desde un punto de vista de lo político, que subsume los principios éticos implícitos como constitutivos de los mismos principios políticos, se debe desarrollar toda una parte de la filosofía política que justifique la legitimidad, la normatividad, de los movimientos de *transformación* de las instituciones y las reglas de la hegemonía política desde las víctimas (intra-estatales o globales). En primer lugar, hay principios crítico-políticos[42] que autorizan la *transformación* de todas las instancias políticas a partir de las víctimas de dichas instancias (sean principios que justifiquen el orden actual, de las instituciones, de las reglas de la hegemonía como lucha por *conservar* el orden vigente). En segundo lugar, no se trata de *incluir* (se habla mucho de la "inclusión", pero es necesario indicar que "incluir" sin *transformar* toda la estructura es "echar vino nuevo en odres viejos" y, por lo tanto, recaer en lo antiguo, la Diferencia es reatrapada por la Identidad). Se trata de *transformar* con creatividad, novedad, el orden dado. Es decir, un segundo nivel de la política crítica es estudiar los criterios de legitimidad de la transformación de las instituciones mismas. Por último, un ter-

[42] Hay principios políticos constitutivos de todo "orden político" vigente; pero hay igualmente principios políticos críticos que justifican la crítica y transformación de todo orden político. Éste es el tema de la segunda parte de nuestra obra en ciernes, *Política de liberación*.

cer nivel es la justificación de la legitimidad de la *praxis* de liberación que transforma el orden dado, con cambios parciales, pero también, en pocas ocasiones de la historia humana, con cambios revolucionarios (revolución que puede hoy ser imposible fácticamente, pero no puede ser declarada de manera categórica, *a priori,* como imposible en el futuro). El proceso de democratización en el mundo poscolonial exige novedades teóricas y prácticas a las que no estamos frecuentemente siendo fieles los filósofos de la política.

En México, después que un orden político (que ciertamente fue democrático de 1934 a 1940 con Lázaro Cárdenas, pero que cayó en el burocratismo y la corrupción corporativa antidemocrática con posterioridad), el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) no pide que la autonomía indígena sea "incluida" en la misma Constitución que los excluía, sino que pide una *transformación*[43] del "espíritu" mismo de toda la Constitución. No se trata de un proceso de "inclusión", sino de "creación" novedosa, analógica, transformadora. No es cosa de hacer simplemente una nueva habitación para los excluidos en la antigua casa. Es necesario hacer una nueva casa, con nueva distribución; de lo contrario, los indígenas, las mujeres y los afroamericanos irán a las habitaciones "de servicio"... como antes, como siempre.

BIBLIOGRAFÍA

Apel, Karl-Otto (1993), "Diskursethik als Verantowortungsethik", en R. Forneto-Betancourt (ed.)*Ethik und Befreiung*, Aquisgrán, Augustinus Buchjandlung, pp. 10-58.

Ávalos Tenorio, Gerardo y María Dolores París (coords. y comps.) (2001), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM-Xochimilco.

Benhabib, Seyla (1996), *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres, Sage Publications.

Canovan, Margaret (1992), *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.

[43] Véase mi *Ética de la liberación* (Dussel, 1998), § 6.3, dedicado a mostrar qué significa *transformación (Veraenderung)* en las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx: "Los filósofos han sólo interpretado el mundo de diferentes maneras; de lo que se trata es de *transformarlo (veraendern)*" (Marx, 1956, *MEW* 3, p. 7).

Cohen Jean-Arato, Andrew (1995), *Civil society and political theory*, Cambridge, MIT Press.

Cohen, Jean (1995b), "Nuevos paradigmas teóricos y movimientos sociales contemporáneos", *Sociología y política,* México, UIC, núm. 6, 1995, pp. 15-70.

Derrida, Jacques (1994), *Politiques de l'amitié*, París, Galilée.

Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.

——— (2001), *Towards an unknown Marx. A commentary on the* Manuscripts of 1861-63, Londres, Routledge.

Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir*, París, Gallimard.

Frank, André Gunder (1998), *ReORIENT. Global economy in the Asian age*, Berkeley, University of California Press.

Giddens, Anthony (1996), *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial.

Goodin, Robert-Petit Philip (ed.) (1997), *Contemporary political philosophy*, Oxford, Blackwell.

——— (1999), *A companion to contemporary political philosophy*, Oxford, Backwell.

Gramsci, Antonio (1975), *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi, vols. 1-4.

Habermas, Jürgen (1992), *Faktizitaet und Geltung,* Frankfurt, Suhrkamp.

Hardt-Negri, Antonio (2000), *Empire,* Cambridge, Harvard University Press.

Hegel, G.W.F. (1971), *G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Baende. Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, vol. 1 (1971)-20 (1973).

Held, David (1993), *Modelos de democracia*, México, Alianza Universidad.

——— (1997), *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós.

Hoesle, Vittorio (1997), *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik fuer das 21.Jahrhundert*, Munich, C.H. Beck.

Human Development Report 1999 (1999), Nueva York, Naciones Unidas, UNDP.

Jonas, Hans (1984), *The imperative of responsibility,* Chicago, University of Chicago Press.

Kant, Immanuel (1968), *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vols.1-10.

Laclau, Ernesto (1990), *New reflection on the revolution of our time*, Londres, Verso.

——— (1996), *Emancipación y diferencia,* Buenos Aires, Ariel.

Levinas, Emmanuel (1968), *Totalité et infinit*, La Haya, Nijhoff.

Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp.

Marx, Karl (1956), *Marx-Engels Werke (MEW),* Berlín, Dietz, vol. 1.

Meadows, Donella y Dennis (1972), *Los límites del crecimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.

Passerin d'Entreves (1994), *The political philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge.

Popper, Karl (1977), *Das Elend des Historizismus*, Munich, Francke.
Rawls, John (1971), *Theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press.
——— (1999), *The law of people*, Cambridge, Harvard University Press.
Rorty, Richard (1987), "The priority of democracy to philosophy", en M. Peterson *et al.* (eds.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
Schmitt, Carl (1987), *Der Begriff des politischen*, Berlín, Dunker und Humblot.
Serrano, Enrique (1994), *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas*, Barcelona, Anthropos.
——— (1996), *Consenso y conflicto*, México, Interlínea.
Soros, George (2000), *Open society. Reforming global capitalism*, Nueva York, Public Affairs.
Spiro, Peter (2000), "The new sovereigntists", *Foreign Affairs*, noviembre-diciembre, pp. 9-15.
Touraine, Alain (1999), *Crítica de la modernidad*, México, FCE.
Wallerstein, Immanuel (1974), *The modern world-system*, Nueva York, Academy Press, vol. 1.
Weber, Max (1983), *Economía y sociedad*, México, FCE.

LA POLÍTICA DE LOS SUBALTERNOS

RHINA ROUX*

> A medida que algunos de los principales actores de la historia se alejan de nuestra atención —los políticos, los pensadores, los empresarios, los generales—, avanza un inmenso reparto de personajes secundarios, de quienes habíamos supuesto que eran meros acompañantes del proceso.
>
> E. P. THOMPSON

1

"No venimos a humillar a nadie. No venimos a vencer a nadie. No venimos a suplantar a nadie. No venimos a legislar. Venimos a que nos escuchen y a escucharlos. Venimos a dialogar." Así, de manera sencilla, se expresaba una de las dimensiones profundas de la política: esa dimensión del *acuerdo*, posible por la palabra, que hacía que los antiguos consideraran la política como la actividad en que se expresaba la condición propiamente humana. Quien así hablaba, una mujer indígena, se disponía a explicar, en la sede de la representación política nacional, las razones de su insubordinación armada y a argumentar sobre agravios y derechos, justicias e injusticias. Y continuaba:

* Politóloga, profesora-investigadora de tiempo completo en la UAM-Xochimilco.

> Sabemos que nuestra presencia en esta tribuna provocó agrias discusiones y enfrentamientos [...] Quienes no están ahora ya saben que se negaron a escuchar lo que una mujer indígena venía a decirles y se negaron a hablar para que yo los escuchara. Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora [...] Desde hace muchos años hemos venido sufriendo el dolor, el olvido, el desprecio, la marginación y la opresión [...] Por eso nosotras nos decidimos a organizar para luchar como mujer zapatista. Para cambiar la situación porque ya estamos cansadas de tanto sufrimiento sin tener nuestros derechos. No les cuento todo esto para que nos tengan lástima o que nos vengan a salvar de esos abusos. Nosotras hemos luchado por cambiar eso y lo seguiremos haciendo.[1]

Así, Esther revelaba con su presencia, y en una misma interpelación, el complejo entramado de la política. No por la incursión de un movimiento armado en los escenarios luminosos de las instituciones del Estado, los únicos considerados por la mirada estatal como espacios de la política: en realidad, hablando desde la tribuna del poder legislativo, Esther seguía representando para esa mirada una figura partisana: una presencia extraña, trastocante, irregular.[2]

Eran más bien su presencia, su interpelación y los motivos y propósitos de su insubordinación en los que se condensaban tres dimensiones de la política: la primera, la de la *construcción*

[1] Discurso de Esther, miembro del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en el Congreso mexicano, en el marco de la movilización zapatista por el reconocimiento constitucional de los derechos y cultura indígenas. Ciudad de México, 28 de marzo de 2001.

[2] La figura del *partisano* es, para la mirada estatal, la representación simbólica del disidente, del irregular. Incluida en la teoría política de Carl Schmitt, quien la tomó del guerrillero español participante en la resistencia armada contra la invasión napoleónica a España de principios del siglo XIX, la figura del partisano representaba al combatiente "irregular", al que había osado violar las reglas convencionales de la guerra entre ejércitos. Visto en el interior del Estado, el partisano no inscribe su actividad en las coordenadas de la política estatal, de esa considerada por Schmitt "política secundaria", orientada al mantenimiento de la normalidad de un orden. De acuerdo con las reglas y fines de esa política, el partisano es visto como el irregular, el marginado, el real enemigo interno de un Estado que tiene como tarea la suspensión del conflicto. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1984.

de acuerdos para la ordenación de la convivencia. La segunda, la de la *confrontación* por la afirmación de la propia existencia y por el reconocimiento de una alteridad negada. La tercera, que traspasa las fronteras territoriales del Estado y cuyo sentido sólo es comprensible desde una ubicación en la reconfiguración política del espacio mundial y regional que acompaña hoy a la reestructuración capitalista, es la de la *confrontación por la afirmación de la existencia política del propio pueblo* (espacio, costumbres e historia) en los procesos de integración regional en que se fragmenta internamente la nueva comunidad mundial de los negocios y las finanzas. Esther así lo explicaba:

> Así es el México que queremos los zapatistas. Uno donde los indígenas seamos indígenas y mexicanos, uno donde el respeto a la diferencia se balancee con el respeto a lo que nos hace iguales [...] Uno donde siempre se tenga presente que, formada por las diferencias, la nuestra es una nación soberana e independiente. Y no una colonia donde abunden los saqueos, las arbitrariedades y las vergüenzas. Uno donde, en los momentos definitorios de nuestra historia, todas y todos pongamos por encima de nuestras diferencias lo que tenemos en común, es decir, el ser mexicanos.

Es la confrontación articulada no en torno a una idea abstracta de nación, sino desde la amenaza de destrucción de un mundo de vida con raíces antiguas y de despojo y exclusión de las condiciones materiales de reproducción de la vida.

2

Dos visiones están presentes en la percepción común sobre la política: una es la de la política como una actividad propia de gobernantes, políticos y dirigentes, en la que los subalternos no participan o lo hacen sólo como objetos. Otra es la identificación de la política con las actividades que se desenvuelven en el terreno de lo estatal: en los espacios de gobierno, en los parlamentos, en los aparatos partidarios y en las elecciones.

Esta percepción de la política no es sólo resultado de un pensamiento elitista o “estatalista”. Encuentra una base objeti-

va en la propia configuración de la sociedad moderna y descansa, explícita o tácitamente, en una noción de la política.

La separación moderna entre el mundo de la producción y de los intercambios y el mundo político-estatal produjo la *representación,* las elecciones y la organización en partidos políticos como únicas formas de participación política ciudadana. La irrupción de la "sociedad civil" como esfera de los intereses privados, y distinta de la esfera estatal, separó la condición ciudadana de la actividad política, que habían estado unidas en la antigüedad. La socialidad moderna haría de la política una actividad especializada realizada por unos cuantos.

3

La comprensión de la política como una actividad referida al Estado, como acción orientada a dirigir el aparato estatal, a conquistar el poder político o a influir en él, sea como un medio o como un fin, forma parte del imaginario político de la modernidad que acompaña la existencia del Estado nacional, soberano y territorialmente delimitado, que se configura y difunde mundialmente entre los siglos XVI y XX.

Es una noción de la política que se desprende de un concepto de Estado que subraya como atributo distintivo de lo estatal el monopolio de la violencia física. Es esa noción de la política, derivada de esa comprensión del Estado, la expuesta por Weber en *La política como vocación:*

> [...] el Estado es una comunidad humana dentro de los límites de un territorio establecido, ya que éste es un elemento que lo distingue, la cual reclama para ella —con el triunfo asegurado— el monopolio de la legítima violencia física [...] Por consiguiente, el concepto político habrá de significar la aspiración *(streben)* a tomar parte en el poder o a influir en la distribución del mismo, ya sea entre los diferentes Estados, ya en lo que concierne, dentro del propio Estado, a los distintos conglomerados de individuos que lo integran. Esto se relaciona intrínsecamente con el sentido usual del vocablo [...] Quienquiera que haga política anhela llegar al poder; al poder como medio para el logro de

otras miras, ya sea por puro ideal o por egoísmo, o al "poder por el poder", para disfrutar de una sensación de valimiento, la cual le es concedida por el poder.[3]

El error contenido en la identificación de lo político con lo estatal fue señalado por Carl Schmitt desde 1939 con dos argumentos: uno era la confusión teórica que suponía asimilar una categoría *abstracta* —lo político— a una forma *histórica* de la unidad política: el Estado nacional. El otro hacía referencia a las transformaciones históricas operadas en el Estado moderno con el quiebre del Estado liberal y el ascenso del Estado corporativo —el "Estado total"— y con lo que Schmitt avizoraba como el fin de la época de la estatalidad, es decir, del Estado como titular del *monopolio de la decisión política*.[4] Un monopolio que, por lo demás, para Schmitt —como muchos siglos antes también para Hobbes— no descansaba en el uso de la fuerza, sino en el cumplimiento de la *protección* a los súbditos a que estaba obligado el soberano como condición para obtener obediencia.

Schmitt no sólo consideraba lo político un concepto más amplio que lo estatal, sino a la política estatal como una política "secundaria", doméstica, frente a lo que pensaba como la política real: la concerniente a la relación con otros estados. Lograda la unidad política, suspendido el conflicto interno, garantizado el monopolio de la decisión política, la política dentro de las fronteras estatales se reducía a mantener la normalidad de un orden, a menos que irrumpiera la enemistad, que fuera quebrada la unidad interna, que se rompiera la "comunidad de amigos" estatal, cuya expresión exacerbada era la guerra civil.

El criterio que definía lo político no era para Schmitt el Estado, sino la distinción amigo-enemigo. Lo político refería al "grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación" de hombres en el ámbito de *lo público,* independientemente de los motivos de la asocia-

[3] Max Weber, *El político y el científico*, 7a. ed., México, Ediciones Coyoacán, 2001, pp. 8-9.

[4] Carl Schmitt, *op. cit.,* pp. 3-22.

ción o confrontación.[5] Desde esta perspectiva, quedaban comprendidas en la política confrontaciones externas a lo estatal y usualmente consideradas "no políticas". De paso, Schmitt ponía al descubierto las implicaciones de la identificación —de raigambre liberal— de lo político con lo estatal:

> Un dominio sobre los hombres fundado en bases económicas debe aparecer como un terrible engaño precisamente si se mantiene como no político, puesto que en tal caso se despoja de toda responsabilidad y evidencia política. El concepto de intercambio no excluye en absoluto, en el plano conceptual, que uno de los términos sufra un daño y que un sistema de contratos recíprocos pueda finalmente transformarse en un sistema de la más cruda explotación y opresión. Si los explotados y oprimidos recurren a la defensa en una situación semejante no pueden obviamente hacerlo con instrumentos económicos. Es pues fácilmente comprensible que los titulares del poder económico repudien como violencia y violación, y traten de impedir, todo intento de un cambio "extraeconómico" de su posición de poder. Sólo que de ese modo se quiebra toda construcción ideal de una sociedad fundada en el intercambio y en contratos recíprocos, y por lo tanto, *eo ipso,* pacífica y justa.[6]

4

Los antiguos pensaban en la política como la actividad práctica en que se expresaba la condición propiamente humana, aquello que distinguía al hombre de los animales: su vinculación con los otros desde el reconocimiento recíproco en un mundo común, posibilitado por el lenguaje, porque, argumentaba Aristóteles, "convivir" significa esto y no alimentarse del mismo pasto, como en el caso de los ganados.[7]

[5] Carl Schmitt no se refiere a la actividad de la política, sino al criterio de *lo político:* la definición de la relación amigo-enemigo. En la primera se funda la unidad política, el Estado, el "nosotros". En la segunda, en la definición del enemigo, del "existencialmente Otro" que amenaza la propia existencia, se fundaría la confrontación propiamente *política,* en la que la *guerra* está siempre supuesta.

[6] *Ibid.,* p. 74.

[7] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* Madrid, Alianza, 2001, p. 281.

Entendida como parte de la ética, es decir, del conocimiento sobre las acciones humanas para orientarlas hacia el logro de una "vida buena", la política estaba dirigida a modelar la vida en comunidad para hacer de los hombres seres "virtuosos", realizando su naturaleza libre y racional.

La política implicaba un nivel civilizatorio; que el hombre había trascendido, sin abandonarlo, el mundo natural y los límites impuestos por la necesidad de reproducción de la vida física, para vivir en comunidad política. Al hablar del hombre como *zoon politikon* Aristóteles no quería decir que considerara la política como un atributo inherente al hombre, cual si se tratara de una pieza de un aparato instintivo con la que el hombre llegara al mundo desde su nacimiento. El *zoon politikon* era el hombre-de-la-ciudad, el perteneciente a una comunidad política, sólo en cuyo seno podía realizarse plenamente como humano.

Ello no significaba que los hombres se hubieran emancipado de las necesidades materiales inherentes a la reproducción de su existencia: el ser humano necesitaba alimentarse, vestirse y protegerse, como necesitaba procrear para reproducir la especie. Pero esas funciones, compartidas con el mundo animal, tenían un significado *humano* sólo en comunidad política, es decir, en la construcción de un mundo de significados comunes que posibilitaran la convivencia: nociones compartidas de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto.

> La razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier otro animal gregario es evidente —escribía Aristóteles—, pues la naturaleza no hace nada en vano; y sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra; la voz, por su parte, sólo sirve para significar la pena y el placer, motivo por el cual pertenece a los demás animales por igual, mientras que la palabra, por su parte, sirve para expresar lo conveniente o lo nocivo y, por lo mismo, también lo justo y lo injusto; esto, en efecto, es propio y característico de los hombres en relación a los demás animales, a saber, tener sensación del bien y del mal, de lo justo, así como de las demás cualidades de esta índole, y la comunidad de tales sentimientos da lugar a la familia y a la ciudad.[8]

[8] Aristóteles, "Política", en *Obras,* Madrid, Aguilar, 1986, libro I, cap. 2, p. 680.

Era en la condición ciudadana, en el derecho a discutir y decidir los asuntos de la comunidad política, en donde podía realizarse plenamente la vida y la libertad humanas. Era en la participación en la vida pública, en el ejercicio de las funciones gubernativas, en la elaboración de las leyes y en la impartición de justicia, donde se expresaba esa socialidad exclusiva del mundo humano.

Ámbito de la libertad, de la acción humana orientada a aquello que puede ser de otra manera, esta concepción aristotélica de la política tenía, sin embargo, como supuesto y condición de posibilidad la existencia de esclavos: de los considerados por naturaleza "herramientas vivientes", no-libres, no plenamente humanos. De aquellos que, según Aristóteles, se distinguían por su rendimiento corporal, por participar de la razón "sólo en la medida en que ésta se halla implicada en la sensación" y cuyas virtudes eran "hacer uso de su cuerpo y de quienes esto es lo mejor que puede resultar".[9]

Los ciudadanos, los que se dedicaban a la filosofía y a la política, requerían para serlo de la existencia de aquellos cuya corporalidad, bajo el mando y la propiedad de otro, estaba destinada a la producción para la satisfacción de las necesidades de la vida: "si todo instrumento pudiera realizar su propio trabajo, cuando se le ordenara o porque viera por adelantado qué es lo que había que hacer [...] si las lanzaderas tejieran así y las púas tocaran el arpa por sí mismas, los maestros artesanos no necesitarían ayudantes ni los señores necesitarían esclavos", es la famosa sentencia con la que Aristóteles resumía el imperativo social que fundamentaba, a su juicio, la existencia de esclavos. Miembro de la *polis*, pero no ciudadano, el esclavo y su trabajo, anclados en la esfera de las necesidades, eran la condición de posibilidad de la libertad y la actividad política de otros y de la existencia misma de la comunidad política.

[9] *Ibid.*, libro I, caps. 4-5, pp. 683-687.

5

Aquel criterio antiguo que hacía depender la actividad política de la liberación del trabajo manual, de la disposición de un tiempo de ocio y de la superación del reino de las necesidades materiales, no se perdió con la modernidad ni con el discurso ilustrado. El discurso político de la modernidad no admitió ya la esclavitud ni ninguna otra forma de dependencia personal. Apeló, por el contrario, a la libertad natural y a la igualdad entre los hombres y colocó la voluntad y la razón —como también habían hecho los antiguos— en el origen de la comunidad política. Sin embargo, aquel criterio antiguo que asociaba el ejercicio de la política con la libertad y, por tanto, con la superación de las exigencias propias de la reproducción material de la vida, siguió operando. Pero aquello que para los griegos habían significado la razón y la autonomía como condiciones de la ciudadanía y la participación política fue identificado, en el temprano discurso liberal, con la propiedad.

Esa asociación entre autonomía y propiedad sirvió para fundamentar, en el tránsito del absolutismo a la república, la exclusión de los trabajadores y los pobres de los derechos políticos, el voto censitario y la diferenciación de los ciudadanos en *activos* y *pasivos:* ambos pertenecientes a la comunidad estatal pero sólo los primeros, los propietarios, con derecho a votar y a ser elegidos.[10] Así, en sus *Principios de política,* Constant, reconociendo el principio de la *soberanía del pueblo,* pero diferenciándolo de su significado práctico, argumentaba:

> En nuestras sociedades actuales, el nacimiento en el país y la madurez de edad no bastan para conferir a los hombres las cualidades requeridas por el ejercicio de los derechos de ciudada-

[10] La constitución francesa de 1791, la primera surgida de la revolución, estableció como requisitos para la ciudadanía activa el pago de un impuesto correspondiente a tres jornadas de trabajo y "no pertenecer a la clase de los sirvientes domésticos". Su promulgación fue acompañada de la Ley Le Chapelier, que prohibía la asociación de los trabajadores en sindicatos, considerados "agrupamientos sediciosos" y cuya formación era castigada con la prisión. En Inglaterra se calcula que todavía a mediados del siglo XVIII podían ejercer el voto sólo 245 000 de un total de 4.5 millones de ciudadanos.

> nía. Aquellos a quienes la pobreza mantiene en una perpetua dependencia y condena a trabajos diarios, no poseen mayor ilustración que los niños acerca de los asuntos públicos, ni tienen mayor interés que los extranjeros en una prosperidad nacional cuyos elementos no conocen y en cuyos beneficios sólo participan indirectamente.
>
> No quiero cometer ninguna injusticia con la clase trabajadora. Es tan patriota como cualquiera de las restantes y, a menudo, realiza los más heroicos sacrificios [...] Pero una cosa es, a mi juicio, el patriotismo por el que una persona debe estar dispuesta a morir por su país, y otra distinta el patriotismo por el que se cuidan los propios intereses. Es preciso, pues, además del nacimiento y la edad legal, un tercer requisito: el tiempo libre indispensable para ilustrarse y llegar a poseer rectitud de juicio. Sólo la riqueza asegura el ocio necesario, sólo ella capacita al hombre para el ejercicio de los derechos políticos.[11]

Resultado no de concesiones, sino de luchas, movilizaciones y rebeliones de las clases subalternas —como el movimiento cartista de los obreros ingleses y las revoluciones de 1848 en Europa—, en el Estado moderno se terminaría admitiendo la ampliación del sufragio a todos los ciudadanos.

Sin embargo, la extensión de los derechos políticos a lo largo del siglo XIX y principios del XX no significó la superación de aquel desgarramiento entre ciudadanía y participación política contenido en la modernidad capitalista. Más allá del discurso político de la modernidad, la propia configuración de la sociedad moderna implicó la conservación, bajo otra forma, de aquella separación antigua entre la esfera de la reproducción material de la vida y la esfera de la política, haciendo de la política una actividad especializada ejercida por unos cuantos: aquellos a los que Weber se refería como los "políticos profesionales", a los que hacían de la política su vocación.

Anclada en la socialidad abstracta del mercado capitalista, la comunidad civil moderna hizo a todos los individuos —propietarios privados libres e iguales entre sí— miembros del Estado, pero no a todos partícipes de la política.

[11] Benjamin Constant, *Principios de política,* México, Gernika, 2000, pp. 88-89.

La configuración de la *sociedad civil* como esfera de los intereses privados orientada a la satisfacción de necesidades, y la constitución de lo político-estatal como una esfera separada y diferenciada de aquel ámbito, produjeron el fenómeno de la representación política, el momento de las elecciones y la organización en partidos políticos como las únicas formas de participación política de los ciudadanos, incluidos los subalternos.

Era a esta separación entre *ciudadanía* y *política,* propia de la sociedad moderna, a la que se refería Constant cuando hacía su clásica distinción entre la *libertad de los antiguos* y la *libertad de los modernos:* "nosotros no podemos gozar de la libertad de los antiguos, la cual se componía de la participación activa y constante del poder colectivo", decía Constant en 1819, hablando en el Ateneo de París. "Nuestra libertad debe componerse del goce pacífico y de la independencia privada." Y comparaba:

> La parte que en la antigüedad tomaba cada uno en la soberanía nacional no era, como entre nosotros, una suposición abstracta; la voluntad de cada uno tenía una influencia real [...] El objeto de los antiguos era dividir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria: esto era lo que ellos llamaban libertad. El objeto de los modernos es la seguridad de sus goces privados; y ellos llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones de estos mismos goces.[12]

A esa separación, que hizo de la política una actividad de pocos, se referiría también Michels más de un siglo después en su estudio sociológico de las "tendencias oligárquicas de la democracia moderna". La oligarquización de la política no era, en su análisis, producto de la "maldad" de los dirigentes (si bien advertía ciertas constelaciones psicológicas entre dirigentes y dirigidos enraizadas en hondas carencias humanas). Tenía también que ver con esa separación, propia del mundo moderno, entre el ámbito de las actividades orientadas a la

[12] Benjamin Constant, "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos" (1819), en *Del espíritu de conquista,* Madrid, Tecnos, 1988.

satisfacción de necesidades y la esfera de lo político. La burocratización de la socialdemocracia alemana y el "enquistamiento" de sus dirigentes habían empezado, a su juicio, desde el momento en que el trabajador común no podía dedicarse a las actividades del partido de tiempo completo.[13]

"Yo no soy político", insistía una y otra vez Zapata durante la Revolución Mexicana, revelando no sólo su recelo de las reglas y modos contenidos en la política estatal, sino cómo esa configuración de la vida social moderna opera en el imaginario colectivo. Por supuesto, Zapata hacía política —como la hacían, desde su propio horizonte, Madero o Carranza—. Aunque se negara a sentarse en la silla presidencial y aunque no tuviera un horizonte de lucha estatal-nacional, hacía política porque la guerra campesina por la tierra implicaba una confrontación en la que estaban en juego las reglas de organización de la vida social y porque en la defensa de los *pueblos* estaba contenida la defensa de una noción del bien público y de la vida ciudadana, expresada no sólo en las leyes agrarias, sino en las leyes zapatistas de organización municipal.

6

La modernidad capitalista escindió política y ciudadanía, que habían estado unidas en la antigüedad. Implicó en cambio, en la práctica y sin coerción física, mantener aquella separación —planteada por los antiguos— entre la actividad, impuesta por la necesidad, dirigida a la reproducción de la vida, y el ejercicio de la libertad supuesto en la acción política. Es a este fenómeno al que, desde la tradición aristotélica, se refería Hannah Arendt en sus reflexiones sobre la política:

> En la sociedad moderna el laborante no está sometido a ninguna violencia y a ninguna dominación, está obligado por la necesidad inmediata inherente a la vida misma. Por lo tanto, la necesidad ocupa el lugar de la violencia y la pregunta es cuál de las

[13] Robert Michels, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, 3a. reimp., Buenos Aires, Amorrortu, 1983.

> dos coerciones podemos resistir mejor, la de la violencia o la de la necesidad [...] La vida de la sociedad está fácticamente dominada no por la libertad sino por la necesidad.[14]

En estas coordenadas los supuestos aristotélicos sobre la política no sólo fueron recuperados —y adaptados— por una vertiente de la tradición liberal para argumentar la exclusión del *homo oeconomicus* del escenario de la política. La fundamentación aristotélica de la condición humana —y, dentro de ella, la asociación entre libertad y política—, fue también rescatada por otras tradiciones del pensamiento moderno para criticar, como Hegel, tanto las limitaciones de la democracia liberal como la fundamentación del Estado hecha por el contractualismo liberal.

Fue desde aquella concepción antigua de la política que Hegel criticó el socavamiento de la politicidad del ciudadano moderno implicado en la democracia representativa liberal y desde que abrevó para fundamentar la necesidad de superación ética, como comunidad política, de la fragmentación e inmediatez constitutivas de la sociedad civil moderna en tanto esfera de los intereses privados.

Pero aquella fundamentación antigua sobre la naturaleza, la libertad y la política fue también rescatada para revelar, desde una perspectiva crítica y desde una ética de la libertad, el significado profundo de la dominación en la sociedad moderna.

Desplegado por Marx en los *Manuscritos de 1844,* el concepto de *trabajo enajenado* no sólo contenía la idea del extrañamiento del trabajador respecto de sí mismo por la pérdida de control de su actividad productiva y del producto de su trabajo, sino la idea de la *negación de la libertad* que suponía la reducción de la vida humana a la satisfacción de necesidades: el capital liberaba a los productores modernos de la coerción física y de los lazos de dependencia personal, pero condenaba al trabajador a la animalidad obligándolo a convertir su actividad vital en un medio para la mera reproducción de la existencia física.[15]

[14] Hannah Arendt, *¿Qué es la política?,* Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 95.

[15] "El trabajo, la *actividad vital,* la *vida productiva misma*", escribía Marx en una reflexión nutrida del pensamiento antiguo, "aparece ante el hombre sólo como un

La realización de la libertad, la afirmación de la vida como vida *humana*, pasaba entonces no por la economía o por una justicia distributiva, sino por la *política*, por la recuperación de la politicidad. Entendida por los griegos como acción humana en la que estaba implicada la trascendencia de una vida sólo dirigida a la satisfacción de necesidades, la recuperación de la política se esbozaba en Marx como momento fundamental del proceso de realización de lo humano. Marx encontraría después, en los *Grundrisse,* que en esa coerción impuesta por la reproducción de la existencia física estaba uno de los momentos de la reproducción de la dominación del capital; en otras palabras, la necesidad de conservación de la propia vida del productor como mecanismo perverso en que se anclaba la dominación del capital.

Libertad y política quedaban así asociadas. La recuperación de la politicidad significaba recuperar el derecho a determinar el sentido y los fines de la propia vida —rompiendo la subordinación de la actividad vital a la voluntad de otro, "al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro"— y el derecho a determinar la forma de la vida social. Es esa afirmación de la libertad la que permite explicar, en los momentos de rebelión, esa disposición de los oprimidos —incomprensible para la mirada del dominador— a sacrificar la *vida física* en aras de la realización de una *vida humana*.

7

La configuración de la sociedad moderna no sólo implicó la constitución de lo político-estatal como una esfera diferenciada de otras dimensiones de la vida social. Implicó también que

---

medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física [..] La vida misma aparece sólo como *medio de vida* [...] El trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su *vida* genérica, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza. Del mismo modo, al degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace el trabajo enajenado de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física." K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía,* Barcelona, Altaya, 1993, pp. 115-117.

en la forma política que adoptó la relacionalidad humana, el Estado nacional, se incluyera como uno de sus atributos fundamentales el de la *soberanía:* la existencia de un mando único, exclusivo y supremo dentro de un territorio; ese atributo que, en la época de la estatalidad, significaba para Carl Schmitt "el más extraordinario de todos los monopolios": el *monopolio de la decisión política,* es decir, la decisión última sobre la definición de la relación amigo-enemigo (hacia dentro y hacia fuera) y sobre las leyes que rigen la comunidad política. Un monopolio que se constituye y se nutre, según los teóricos de la soberanía, desde la renuncia al uso privado de la fuerza y a la impartición de justicia, y que otorga al soberano, para decirlo con Hobbes, la *espada de la guerra* y la *espada de la justicia:* el derecho exclusivo al uso de la fuerza y el derecho de dar leyes a una comunidad política.[16] A esta configuración del Estado moderno correspondió otra manera de pensar la política.

La noción antigua de la política como actividad orientada al logro de una *vida buena,* fundada en la razón y en la posibilidad del acuerdo, no se perdió con la modernidad. Pervivió bajo otra forma en la idea, planteada por el contractualismo liberal, del *contrato* como fuente de la asociación —y de la autoridad— política que permitía trascender el "estado de naturaleza" prepolítico. Y pervivió también en la idea hegeliana de la reconciliación estatal de los intereses privados; de la superación, en comunidad política, de la sociedad civil, internamente desgarrada por la inmediatez de los intereses privados. Pero aquella noción antigua de la política se entrelazó con otra, nueva y radicalmente distinta: la de la política como un *arte,* como una *técnica*.

Inaugurada por Maquiavelo en el siglo XVI, en la época de la construcción de los estados nacionales en Europa, esta idea moderna hizo de la política el arte de gobernar a los pueblos, el arte de adquirir y mantener un Estado. Un arte que debía desplegarse sin consideraciones de tipo moral o, para ser más precisos, de acuerdo con otra moralidad, que era la dictada por la "razón de Estado": esa que obliga a los gobernantes a

[16] Thomas Hobbes, *Elementos de derecho natural y político,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, p. 260.

hacer lo necesario para su conservación. Es esa nueva racionalidad la que lleva a Maquiavelo a aconsejar al Príncipe "aprender a no ser bueno, y a servirse o no de esta facultad según que las circunstancias lo exijan", a "no apartarse del bien mientras lo puede, sino a saber entrar en el mal cuando hay necesidad".

Asociada desde su época con una noción de la política "inmoral" o "amoral", inscritas sus obras en el *Index librorum prohibitorum* —la primera lista de libros prohibidos publicada en 1552—, esta nueva comprensión de la política iniciada con Maquiavelo se propuso, en ruptura con los antiguos pero también con la moralidad cristiana, inscribir la acción política en las coordenadas del realismo: no en el cómo deberían ser los hombres, sino en cómo son realmente.

Pero es también, más allá de las circunstancias históricas de su nacimiento, una idea de la política que contiene el momento de la *efectividad:* el de la capacidad para traducir la voluntad humana en suceso histórico, es decir, en acción transformadora alejada tanto de un voluntarismo desprendido de la realidad como del reemplazo de la política por la prédica moral.

Fundada en el nuevo concepto de *virtú* renacentista, que no es ya la virtud antigua expresada en la capacidad de subordinar las pasiones a la razón, ni la virtud cristiana que apela a la bondad y la humildad, sino una que apela a la osadía, fuerza, astucia e inteligencia humanas para intervenir y modificar el orden de las cosas, domeñando a la Fortuna (Dios, azar o destino), esta idea de la política —recuperada por Gramsci en sus *Cuaderni dei carcere,* que contienen su crítica del marxismo economicista— subraya esa cualidad distintiva de la política como acción humana referida a la libertad y la voluntad: la que impulsa a la acción, a la modificación del orden existente, a la creación de un orden nuevo y que permite a Gramsci encontrar en Maquiavelo —contra la interpretación tradicional— un *imperativo moral* que guía sus recomendaciones al Príncipe, este último figura simbólica, encarnación mítica, de la organización de una voluntad colectiva.

Maquiavelo, escribirá Gramsci, "no es un mero científico; es un hombre de partido, de pasiones poderosas, un político

de acción que quiere crear nuevas relaciones de fuerzas y no puede por ello dejar de ocuparse del *deber ser,* no entendido por cierto en sentido moralista". Y continuaba Gramsci su reflexión en otro tiempo histórico y cultural, pero con una misma preocupación práctica —y en medio del fascismo— de liberación efectiva:

> El político de acción es un creador, un suscitador, mas no crea de la nada ni se mueve en el turbio vacío de sus deseos y sueños. Se basa en la realidad efectiva [...] Aplicar la voluntad a la creación de un nuevo equilibrio de las fuerzas realmente existentes y operantes, fundándose sobre aquella que se considera progresista, y reforzándola para hacerla triunfar, es moverse siempre en el terreno de la realidad efectiva, pero para dominarla y superarla (o contribuir a ello). El "deber ser" es por consiguiente lo concreto, o mejor, es la única interpretación realista e historicista de la realidad, la única historia y filosofía de la acción, la única política.[17]

Hecha no desde el Príncipe, sino desde los súbditos, la lectura de la política abierta por Maquiavelo implica su comprensión como dimensión de la actividad humana relativa a la *voluntad;* la que crea los resortes que impulsan la acción, sea bajo la forma del *mito* en Gramsci, de la idea de *redención* en Benjamin o de la *añoranza de una justicia plena* en Horkheimer. E implica también que el arte de la política sea repensado de tal manera que, sin abandonar los principios —que desde la subalternidad se inscriben en una ética de la libertad—, la política se traduzca en efectividad en la realización de los fines propuestos.

8

Desde el siglo XIX una corriente de la historiografía empezó a distinguirse por su empeño en reconstruir una *historia social,* es decir, una historia distinta de aquella que, centrada en los grandes personajes y cuyo criterio de cientificidad era el uso de fuentes directas, consistía en una narración de acontecimien-

[17] Antonio Gramsci, *La política y el Estado moderno,* México, Premiá, 1981, p. 38.

tos políticos cuyos protagonistas eran los grandes héroes, los capitanes y los reyes. Frente a esa historiografía tradicional, representada en el siglo XIX por Leopold von Ranke, Michelet proponía hacer una "historia de abajo": reconstruir "la historia de aquellos que sufrieron, trabajaron, decayeron y murieron sin ser capaces de describir sus sufrimientos".

Inaugurada bajo la forma de una nueva interpretación social de la Revolución Francesa, de la que Michelet mismo fue precursor, esa nueva mirada de la historia que colocaba en el centro del escenario a los actores anónimos, se desplegó a lo largo del siglo XX en varias tradiciones. Dentro y fuera de la escuela francesa de los *Annales,* descollante en el siglo XX por las investigaciones históricas y las formulaciones teórico-metodológicas de Lucien Febvre, Marc Bloch y Fernand Braudel, diversas generaciones de historiadores se han ocupado de rastrear, reconstruir y comprender la historia social, la historia de las clases subalternas, las mentalidades y la llamada cultura plebeya.

Por ellas podemos entender cómo la reproducción del poder estatal transita y se sostiene también en representaciones colectivas, como las descubiertas por Marc Bloch en *Los reyes taumaturgos* (1924): un estudio sobre los rituales y creencias en torno a los poderes milagrosos del rey mantenidos en Francia e Inglaterra durante más de siete siglos. O saber, gracias a Albert Soboul, cómo se organizaban, qué discutían, cómo pensaban y cuáles eran los resortes y las expectativas de los *sans culottes* en esos dos años de movilización popular, 1793-1794, que marcaron la etapa radical de la Revolución Francesa. O comprender que la constitución de una clase, como muestra E. P. Thompson en su clásico estudio sobre *La formación de la clase obrera en Inglaterra,* es un proceso histórico fluido, también político y cultural, en el que, para decirlo con Thompson, la clase —encarnada en gente real— participa de su propia formación. O descubrir esas formas ocultas de resistencia a la dominación con las que los subalternos están continuamente renegociando, simbólica y prácticamente, los términos de la subordinación, como las descubiertas por James C. Scott en su investigación sobre un pueblo malayo: caza furtiva, ocupación de tierras,

deserción y creación de culturas disidentes que comprenden religiones milenaristas o la elaboración de "imágenes del mundo del revés".

Esas reconstrucciones históricas son reveladoras de los motivos profundos que llevan a los oprimidos a la intervención política, sea bajo la forma abierta de la rebelión, sea bajo las formas discretas —e invisibles en el escenario público— de la resistencia.

Revelan también que las formas de la actividad política de las clases subalternas no siempre aparecen como "políticas" en el sentido tradicional —o weberiano— del término; que a veces adoptan la forma de motines por la subsistencia, como los que recorrieron la historia inglesa del siglo XVIII y que, reconstruidos y analizados por E. P. Thompson, revelan lógicas más profundas de las que podrían parecer a simple vista como respuestas al hambre; o que toman la forma de una demanda intransigente de devolución de tierras a los pueblos, como la enarbolada por la guerrilla campesina de Zapata durante la Revolución Mexicana.

Muestran, por otra parte, que esa intervención política de los subalternos construye su propia legitimidad a veces adoptando para sus propios fines el discurso de los dominadores, como hicieron los *sans culottes* con los principios del derecho natural y la soberanía del pueblo propagados por el discurso liberal ilustrado; o como sucedió con algunas rebeliones campesinas del siglo XIX mexicano, que recuperaron para sí el principio de la autonomía municipal como medio de preservación de sus formas de gobierno comunitario.

Revelan también que la cuestión del Estado no es un problema que se dirima sólo entre élites, sino que las clases subalternas participan activamente en su configuración. Muestran, por último, que las ideas y la actividad política de los oprimidos y subalternos no se forman en la proyección de sociedades futuras ni en la adopción de una conciencia llevada desde fuera, sino desde su propia experiencia, politicidad y cultura.

9

La *política* no refiere a la actividad de los gobernantes y los dirigentes. Tampoco a las actividades que se desenvuelven exclusivamente en el terreno de lo estatal. La *política* es esa dimensión de actividad y relacionalidad humanas relativa al vivir juntos, a la organización de la vida en común. Inherente al proceso de reproducción *social* de vida *humana*, la política es actividad práctica que construye, en la confrontación y el acuerdo, el espacio relacional de los seres humanos en tanto ciudadanos: en tanto copartícipes de un ordenamiento normativo de su convivencia.

Las formas y espacios de la política han sido diversos a lo largo de la historia. Dependen de las formas de socialidad y de las configuraciones culturales y simbólicas que acompañan a un modo de existencia y reproducción de la vida humana. Son distintas de la *polis* antigua al Estado moderno, y dentro de éste, dependiendo de su configuración histórica específica, trátese de la monarquía absoluta, la república liberal o el Estado corporativo. En la sociedad moderna, la política adquiere además un contenido específico de acuerdo con la ubicación del Estado en el orden político mundial o, para decirlo con Schmitt, en el pluriverso político de estados.

Vista desde los subalternos, la política no puede disociarse de la *dominación*. Ésta no refiere a una situación de carencia material: la pobreza no es una determinación *material,* sino la expresión de una condición *política*. Tampoco alude a la explotación. Ésta, que es sólo un momento de la dominación, refiere al intercambio desigual contenido en la apropiación gratuita del trabajo y de los productos del trabajo ajeno, sea bajo la forma del tributo, la prestación personal o el plusvalor. La dominación —en la que también pueden estar incluidos los no-incorporados o expulsados del circuito de la producción— refiere a la *voluntad:* a una relación práctica no-recíproca entre voluntades, una de las cuales es sometida o negada para la existencia y afirmación de la otra.

Entiendo como *subalternos* a todos aquellos individuos y grupos que, en el proceso social de reproducción de la existen-

cia humana, conforman una comunidad inferior en relación con otros que deciden la forma y los fines de ese proceso: aquellos cuya actividad vital —y no sólo productiva— está bajo el mando de otro o depende de la voluntad de otro. Así entendida, la dominación incluye no sólo el momento de la disposición y apropiación del trabajo, sino el socavamiento de la politicidad, de esa cualidad que otorga el carácter *humano* al proceso de reproducción de la vida, haciéndolo trascender la mera reproducción de la existencia física: la capacidad del ser humano de determinar la forma de organización de su vida social.[18]

La dominación no refiere a una relación económica, sino a una relación política: a una *enemistad existencial* que brota de la dominación como negación de la condición humana. En la sociedad moderna, esa enemistad se crea y recrea en la subsunción del trabajo vivo en el capital, en la conversión de la vida humana en un medio para la valorización de valor.

La dominación, sin embargo, está mediada estatalmente: se realiza a través de la existencia de la comunidad estatal, que cohesiona a dominadores y dominados, transmutando la *enemistad* en *unidad política*. Este vínculo estatal no se deriva del arbitrio ni es producto de un engaño colectivo. Está contenido en la dialéctica de la dominación que, para ser tal, supone al mismo tiempo *negación* y *reconocimiento* del dominado. Porque

[18] Refiriéndose a la modernidad capitalista, Bolívar Echeverría caracteriza este fenómeno como *politicidad enajenada:* "instalado en la esfera de la circulación mercantil, el Valor de la mercancía capitalista ha usurpado *(übergrifen)* a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación política fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia [...] la usurpación de la soberanía social por parte de la 'república de las mercancías' y su 'dictadura capitalista' no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva de la politicidad social. Tal usurpación es un acontecer permanente en la sociedad capitalista; es un proceso constante". El proceso de liberación sería entendido, en consecuencia, como la permanente desarticulación y ruptura de ese proceso; como una reconquista de la soberanía de la sociedad. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad,* México, UNAM/El Equilibrista, 1995, pp. 174-175.

es una relación entre dos voluntades —y no una potencia del hombre sobre las cosas—; siendo una relación fundada en la permanente negación del Otro, la dominación no puede significar —sin negarse a sí misma— la anulación radical y absoluta de la voluntad del Otro, su conversión de persona en cosa.

Es en ese proceso de reconocimiento recíproco, sin el cual la dominación no podría realizarse, en el que se crea y recrea una comunidad entre dominadores y dominados que, unificándolos, mantiene la fragmentación interna de la sociedad: el Estado.

La dominación está mediada estatalmente, además, porque a la relación de dominación se sobrepone, conformada la comunidad estatal, una relación de *mando político:* un vínculo de mando-obediencia entre el soberano y los súbditos. La relación estatal implica no sólo mantener suspendido el conflicto. Implica también la existencia, independientemente de la forma de Estado o de gobierno, de un *poder soberano,* del monopolio de la decisión política dentro de un territorio.

La política de los subalternos se plantea la *ruptura de la dominación* o *poner diques a la dominación*. En cualquiera de los dos casos, que dependen de un entramado histórico específico, esto no significa la realización de una justicia distributiva, relativa a un reparto de cosas, sino la *redefinición de un vínculo entre las personas*.

Ello supone necesariamente transitar por el terreno de lo estatal. No porque la política de los subalternos deba proponerse "tomar el poder" u ocupar el aparato estatal, sino porque esa redefinición implica: *1)* el *quiebre de la unidad política,* la disolución de los vínculos normativos que cohesionan a una comunidad política y la irrupción de una enemistad, cuya expresión exacerbada es la revolución; *2)* la *ruptura del monopolio de la decisión política,* es decir, una *disputa por la soberanía,* por el derecho a decidir sobre las leyes ordenadoras de la convivencia, y *3)* la *modificación de las reglas vinculantes,* de las normas que ordenan la convivencia en comunidad política.

10

No es el hambre, la carencia material, el interés económico o la proyección de sociedades futuras la clave explicativa de la rebelión, insubordinación, resistencia, organización y actividad política de los dominados. En los resortes profundos que impulsan a los dominados a salir del ámbito de la vida privada, a romper el tiempo de lo cotidiano y a intervenir en el escenario de la política se encuentra siempre un fundamento *moral:* valoraciones acerca de lo justo y de lo injusto, de *lo que debe* y lo que *no debe ser,* reglas y principios morales.

Es ese fundamento moral el que se revela en la *economía moral* de los pobres que descubrió E. P. Thompson como clave explicativa del ciclo de levantamientos populares que recorre la historia inglesa del siglo XVIII: ese conjunto de reglas, derechos y costumbres que regulaban la vida de una comunidad y cuya violación por la nueva racionalidad del mercado capitalista provocaba ese sentimiento de *agravio moral* que impulsaba a la rebelión. "Es cierto", explicaba Thompson, "que los motines de subsistencia eran provocados por precios que subían vertiginosamente, por prácticas incorrectas de los comerciantes, o por hambre". Pero los levantamientos populares no eran una reacción instintiva al hambre, sino una respuesta a agravios de tipo moral:

> estos agravios operaban dentro de un consenso popular en cuanto a qué prácticas eran legítimas y cuáles ilegítimas en la comercialización, en la elaboración del pan, etc. Esto a su vez estaba basado en una visión tradicional consecuente acerca de las normas y obligaciones sociales, de las funciones económicas propias de los distintos sectores dentro de la comunidad que, tomadas en conjunto, puede decirse que constituyen la economía moral de los pobres. Un atropello a estos supuestos morales, tanto como la privación en sí, constituía la ocasión habitual para la acción directa.[19]

Es el mismo fundamento moral el que está detrás de ese *sentimiento de injusticia* que Barrington Moore encontró como

[19] E. P. Thompson, *Costumbres en común,* Barcelona, Crítica, 1995, pp. 216-217.

una constante histórica en su empeño por descifrar los enigmas de la obediencia y la rebelión:

> Es evidente que las reglas sociales y su violación son componentes fundamentales del agravio moral y del sentimiento de injusticia. En su sentido más esencial, es coraje hacia la injusticia lo que uno siente cuando otra persona viola una regla social [...] Sin reglas que gobiernen la conducta social no podría haber sentimientos como el agravio moral o el de injusticia. De la misma manera, la conciencia de la injusticia social no sería posible si los seres humanos pudieran aceptar todas las reglas, cualesquiera que fueran.[20]

Es también un fundamento moral el que está detrás de las *experiencias de menosprecio* a las que se refiere Axel Honneth como motivos profundos de la insubordinación y de la lucha por el reconocimiento implicada en el conflicto social: en la experiencia de maltrato corporal, violencia y tortura, vividas como humillación y como socavamiento de la integridad de la persona. O en la experiencia de desposesión, exclusión o desvalorización de mundos de la vida, cada una de las cuales, en distintas dimensiones de la vida individual y colectiva, representan atentados contra la autoconfianza, el autorrespeto y la dignidad humanas.[21]

Es en la violación de normas morales, que aparecen bajo la forma de derechos y costumbres, en donde se encuentran los motivos de la acción política de los dominados. Esas normas, códigos o reglas morales no deben ser entendidos como si se tratara exclusivamente de un entramado cultural. Cultura, tradición, costumbres y derechos están siempre referidos a una morada material: a condiciones materiales de reproducción de la vida, a formas de apropiación de plustrabajo, a modos de participación y/o exclusión de la riqueza social.

Independientemente de los contenidos, ese fundamento moral, que es el resorte profundo de la actividad política de

[20] Barrington Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, 1a. reimp., México, UNAM, 1996, p. 16.

[21] Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.

los oprimidos, remite siempre a una afirmación de vida *humana,* de la *dignidad* de la persona.

Esa afirmación aparece no como una reivindicación abstracta, sino bajo las formas sociales concretas de la existencia humana: a través de los entramados culturales que constituyen "mundos de la vida".

Era esa afirmación de la *dignidad* la que estaba detrás del "derecho a la existencia" y la "igualdad de goces" demandados por los *sans culottes* durante la Revolución Francesa. O en la idea del "precio justo" que, de acuerdo con normas antiguas enraizadas en la memoria colectiva, llevaba a los pobres, no a saquear los graneros o a robar el grano, sino a "fijar el precio" del pan, durante las insurrecciones populares que seguían a las alzas de precios en la Inglaterra del siglo XVIII. O en la idea del *trato humano decente* que Barrington Moore descubrió entre las aspiraciones de los artesanos alemanes durante la revolución de 1848:

> De manera concreta y específica, el trato humano quería decir, para ellos, el mínimo de respeto e interés que se debía a todos los miembros de la comunidad nacional. Los trabajadores sentían que sus superiores se los debían. Trato humano quería decir, también, un mínimo de seguridad para la vejez [...] que los salarios debían ser lo suficientemente altos como para satisfacer las necesidades materiales en el nivel tradicional de la clase obrera y quizá un poco más arriba [...] quería decir la igualdad política en el viejo sentido liberal.[22]

Idea que Moore volvería a encontrar medio siglo después, en una sociedad que ya había transitado por una modernización industrial, como aspiración de los trabajadores durante la revolución alemana de 1918:

> La causa del descontento que sentían los obreros era esencialmente una combinación de dos cosas: ciertas privaciones materiales y lo que ellos mismos llamaban falta de trato humano decente. Esto último ofendía su sentido de justicia. Según ellos,

[22] Barrington Moore, *op. cit.,* p. 219.

> significaba la imposibilidad de tratar al obrero como un ser humano en el transcurso de los contactos ordinarios y de rutina, y en cambio darle un trato cargado de asperezas, que no utilizaba formas de cortesía para dirigirse a ellos. Y lo que es más importante, esto incluía también su rabia por los castigos para aquellas acciones que el obrero no consideraba como culpa suya o de las cuales no podía ser responsable [...] En otras palabras, el socialismo y los *consejos* en las plantas eran la vía para conseguir un trato humano decente, y la manera en que esto se quería lograr parece haber sido propuesta a los obreros desde arriba. Y ellos la aceptaron, y estuvieron dispuestos a luchar sin tregua y con valentía.[23]

Era esa afirmación de la dignidad la que había llevado a los artesanos alemanes de la revolución de 1848 a demandar ese respeto a las personas que se revela en las formas aparentemente inocuas del trato cotidiano, pidiendo ser tratados con el *Sie* (usted) en lugar del *Du* (tú); la misma que antes había llevado a los *sans culottes* de los distritos urbanos de París a intentar deconstruir el orden simbólico de la jerarquía y el privilegio propio de la sociedad señorial difundiendo el tuteo como símbolo de igualdad, camaradería y fraternidad.

Es esa afirmación de la *dignidad,* que parece etérea e inaprensible, el resorte profundo de la intervención de los oprimidos en la política: ese ámbito de la acción humana orientada a aquello que puede ser de otra manera.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós, 1997.
Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* Madrid, Alianza, 2001.
———, "Política", en *Obras,* Madrid, Aguilar, 1986.
Burke, Peter, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1999.
Constant, Benjamin, *Principios de política,* México, Gernika, 2000.
———, "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", en *Del espíritu de conquista,* Madrid, Tecnos, 1988.

[23] *Idem,* pp. 310-311.

Gramsci, Antonio, *La política y el Estado moderno*, 4a. reimp., México, Premiá, 1981.

Herrero López, Montserrat, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt,* Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 1997.

Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 4a. reimp., México, FCE, 1990.

———, *Elementos de derecho natural y político,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales,* Barcelona, Crítica, 1997.

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, 18a. reimp., México, Espasa-Calpe, 1983.

Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía,* Barcelona, Altaya, 1993.

Michels, Robert, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, 4a. reimp., Buenos Aires, Amorrortu, 1983.

Moore, Barrington, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, 1a. reimp, México., UNAM, 1996.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político,* Buenos Aires, Folios, 1984.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia,* México, Era, 2000.

Soboul, Albert, *Los* sans-culottes. *Movimiento popular y gobierno revolucionario,* Madrid, Alianza, 1987.

Thompson, E. P., *Costumbres en común,* Barcelona, Crítica, 1995.

———, *Miseria de la teoría,* Barcelona, Crítica, 1981.

Weber, Max, *El político y el científico*, 7a. reimp., México, Ediciones Coyoacán, 2001.

LA POLÍTICA COMO RESISTENCIA

ARTURO ANGUIANO

A Rosario Ibarra, precursora de la lucha por los derechos humanos en México, incansable y resuelta guerrera de la esperanza libertaria.

LA CRISIS DE LA POLÍTICA

Se ha convertido en un lugar común decir que la política está en crisis, que se desdibujan los contornos de lo político, que ha venido a menos la centralidad del Estado (y de la política) que se construyó durante la era del sistema de estados-nación a través de un largo y complejo proceso histórico, y que en su lugar se impuso incuestionablemente la centralidad de la economía. Esto simboliza la preponderancia de los intereses particulares, puramente egoístas y parciales, es decir de *lo privado*, frente al bien común y *lo público* o, en otros términos, de lo individual frente a lo colectivo, del mercado sobre el Estado. La economía y la política parecen haber revertido sus relaciones tradicionales, quedando atrapada e incluso subsumida la segunda por el peso avasallador de la primera.

Esta situación sería resultado de la mundialización del capital, de la producción y del mercado impulsada en todo el mundo desde los años ochenta del siglo XX y que expresa la hegemonía alcanzada por el capitalismo neoliberal luego de la crisis mundial de la deuda y de la caída del Muro de Berlín.[1] En el norte lo mismo que en el sur del planeta, los procesos de reestructuración económica y social quedaron determinados

[1] *Vid* François Chesnais, *La mondialisation du capital*, París, Syros, 1997.

por el fin de las regulaciones múltiples del Estado y el pretendido universalismo de un mercado libre de toda reglamentación, y condujeron no sólo a la crisis estatal, sino a la disgregación de las sociedades (entendidas en tanto comunidad) y a la descomposición de las formas de convivencia y acción que estaban en la naturaleza de la política.[2] La mundialización capitalista, así, ha profundizado la crisis global de las democracias occidentales, de la socialdemocracia, del socialismo real, que terminó por desplomarse, y en general de los regímenes intermedios o híbridos (populistas, fundamentalistas, etc.). Esto revela y condensa la crisis del conjunto de los paradigmas políticos predominantes.

Es significativo, entonces, que la crisis de la política devenga universal y que por todas partes pierdan credibilidad y eficacia las formas de representación, los actores políticos por excelencia, como los partidos, y en general los procesos políticos y el entramado institucional del Estado, cuya legitimidad se erosiona.

La mercantilización y la privatización de los distintos espacios públicos promovidas por el neoliberalismo a ultranza

[2] Comparto la opinión de Daniel Bensaïd sobre el poco caso que tiene caer en "el terreno entrampado de las definiciones" y destacar más bien que "la acción política es el ejercicio de una libertad y de una responsabilidad que articulan las circunstancias y determinan un campo de posibilidades efectivas, ricas y concretas". Escribe: "Puede decirse que la política tiene entonces que ver con las categorías del presente, de lo posible, con cierta idea de la contingencia y de la necesidad, de la libertad y de la coacción. Es este su primer nivel de determinación. De aquí resulta enseguida un segundo. Quien dice 'libertad' dice también decisión colectiva sobre el tipo de humanidad que queremos ser. Esta política, en un sentido noble y ambicioso, significa el rechazo a sufrir las diferentes formas de fetichismo: religiosas, históricas (las leyes de la historia), mercantiles (la ley del dinero). Habría todavía una tercera determinación, posiblemente la más delicada: la política como modo de vida (opuesta al egoísmo privado) y como ética profana. Se trata así de una organización coherente de su vida individual como vida pública, de una forma de moralidad pública: no se trata sólo de pensar sino de hacer la política [...] Porque la política es también, y posiblemente de entrada —no habría que olvidarlo— un arte del conflicto, una organización de la relación social conflictiva en el espacio y en el tiempo. Un arte de hacer mover las líneas (de modificar las relaciones de fuerza) y de romper la línea del tiempo" (*Éloge de la résistance à l'air du temps*, París, Les Éditions Textuel, 1999, pp. 14-15). Para Michel Foucault, "el conjunto de relaciones de fuerza existente en una sociedad constituye el dominio de la política, y [...] una política es una estrategia más o menos global que intenta coordinar y darles un sentido a estas relaciones de fuerza..." (*Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992, pp. 168-169).

(y su variante socialdemócrata), así como la estatización y confiscación de los mismos que implicaba el socialismo real, descompusieron el ámbito y la naturaleza de lo político. Al secuestrar o desnaturalizar los espacios de la política, éstos se perdieron como lugares del pensar y el hacer colectivos, y se socavaron (o, de plano, anularon) las libertades sobre las que se sostenían y nutrían. De esta forma, las libertades, forjadoras de decisiones colectivas, se extravían igualmente en los intrincados laberintos de instituciones y representaciones de más en más degradadas y postizas.

Un régimen político corporativo como el mexicano combinó, en su transcurrir, formas patrimoniales de estatización centralizada de espacios y relaciones con la mercantilización de los mismos, lo que no significó sino la confiscación a la sociedad de lo público, de lo político, su distorsión y subordinación. Lo colectivo se subyugó y envileció mediante la corporativización y la jerarquización político-sociales, mientras lo ciudadano se postergó por mucho tiempo, diluyéndose incluso sin lograr cobrar forma en el país, en medio de reglas y prácticas no democráticas de una suerte de dictadura de Estado-partido[3] que apenas ahora, en el umbral del tercer milenio, empieza a desmantelarse desordenadamente, sin que afloren con claridad libertades y espacios públicos desde siempre usurpados y sujetos a regimentaciones y sospechas, constreñidos y desnaturalizados.

La crisis de la política se deriva especialmente de la crisis del Estado-nación que suscita el proceso de mundialización capitalista, primero que nada por poner en entredicho y socavar la base territorial sobre la que descansa, y al volver porosas las fronteras e incontrolables los flujos materiales e inmateriales que lo surcan: capitales, tecnologías, noticias, culturas, enfermedades, plagas, gente que emigra en busca de esperanza, etc. Referentes fundamentales de la política, como espacios, tiempos, tradiciones, saberes y prácticas colectivas, se desfiguran bajo el embate de los procesos globales.[4]

[3] He desarrollado este concepto en mi trabajo "México: crisis de un régimen de Estado-partido", en *Región y sociedad*, Revista de El Colegio de Sonora, Hermosillo, núm. 18, julio-diciembre, 1999.

[4] Confróntense por ejemplo: *Mondialisation au-delà des myhthes*, París, La

Los estados no han dejado de perder capacidad de decisión soberana y poder, y deben enfrentarse a actores poderosos como las grandes empresas mundiales y ciertos organismos económicos internacionales (Organización Mundial de Comercio, Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional), que aparentemente se independizan de aquéllos y les disputan no sólo el dominio y el sentido, sino incluso la legitimidad.[5] Peor todavía tratándose del desmedido despliegue inasible de mafias ilegales e informales de todo tipo (como el narcotráfico) que arrastran y envuelven a los poderes formales, confundiéndose incluso con ellos. Las sociedades nacionales padecen el desgarramiento del conjunto de sus relaciones —el tejido social— y ven desmoronadas las bases y condiciones de su soberanía. Las relaciones de dominación y sometimiento, entonces, se enredan y sus elementos legitimadores se destiñen, revelando así brutalmente su naturaleza compleja (clasista, étnica, de género, etc.), y declinan los regímenes políticos que las administraban de manera central. Con ello, las relaciones sociales capitalistas (y lo mismo las que trataron de asentarse en la estatización de la economía centralizada burocráticamente) entran en crisis (o de plano se desploman y descomponen como en el segundo caso), al igual que el conjunto de instituciones sobre las que se realizan y sostienen.

Cuando la democracia de carácter occidental (liberal, formal o procedimental, capitalista o burguesa, como se quiera llamar) parece generalizarse e imponerse de manera incuestionable por todas partes, el planeta es sometido a nuevos fundamentalismos (nacionales, étnicos, religiosos, políticos) y hegemonías imperiales que condicionan y regimentan a su antojo (restringen, determinan o ahogan) las libertades que pretendidamente deberían sustentarla. Al igual que el supues-

---

Découverte (Les Dossier de L'état du monde), 1997; David Held, *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997, y Zygmunt Bauman, *Le coût humain de la mondialisation*, París, Hachette (Littératures), 1999.

[5] Véanse por ejemplo Manuel Castels, *La era de la información, II. El poder de la identidad*, México, Siglo XXI, 1999, cap. 5; Philipe Moreau Defargues, *La mondialisation, vers la fin des frontières?*, París, Ifri/Dunod, 1993. Igualmente se puede confrontar mi ensayo, "Mundialización, regionalización y crisis del Estado-nación", *Argumentos*, núm. 25, México, UAM-X, diciembre, 1996.

to libre mercado mundializado donde impera en verdad la ley del más fuerte y tienen el control unos cuantos poderosos complejos económicos globales de carácter monopólico, el nuevo desorden mundial que en los hechos va abriéndose paso bajo el dominio incuestionable de los Estados Unidos (el Estado-nación que más parece remontar la declinación histórica) envuelve al conjunto de instituciones internacionales multilaterales (Organización de las Naciones Unidas, Organización de Cooperación y Desarrollo Económico, OMC, etc.) en el que descansó precariamente el polarizado y desigual sistema de estados-nación. Sobre todo a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, el nuevo imperio estadounidense se arroga la representación de las pretendidas fuerzas del bien contra un inasible eje del mal, lo que no es más que una coartada lamentable para imponer el derecho de injerencia unilateral sobre un planeta finito, sin fronteras a salvo, sin reglas válidas de convivencia ni prevenciones contra el libre arbitrio de una potencia despótica y fundamentalista, como nunca arrogante y desbocada.

La política, de este modo, se precipita decisivamente en un medio unidimensional en el que se vuelve al más elemental de los orígenes: la política como continuación de la guerra,[6] pero no solamente la guerra de todos contra todos que reproduce en forma cotidiana intrincadas y difundidas relaciones de poder y dominación, sino también la guerra cruda que se comete contra pueblos desvalidos o en franca desventaja (como Irak, Afganistán o Palestina, y antes Vietnam), concebidos en bloque —cultural, racial, social y nacionalmente— como enemigos. O sea, la unilateralidad del genocidio descarnado, encubierto o disfrazado sin embargo por la hipocresía de la doble moral de los poderosos y su infinita capacidad de manipulación y control de medios de comunicación planetarios. A la democracia y sus reglas de convivencia asumidas libremente, a sus formas de representación y soberanía limitadas pero rea-

[6] Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992, y especialmente *Microfísica del poder*, cit. Foucault desarrolla la hipótesis de la política y del poder como "guerra continuada por otros medios", invirtiendo el conocido aforismo de Clausewitz.

les, se les sobreponen en el tiempo de la mundialización la amenaza de aniquilamiento del otro que ya no será tolerado, libertades bajo vigilancia constreñidas a aquellas que tienen que ver solamente con los mercados (la economía omnipresente), así como la guerra fratricida y un solo liderazgo mundial excluyente, sin mediaciones, regulaciones ni ataduras institucionales, sostenido en el temor, la mentira y el derroche del implacable despliegue militar desmesurado.

De esta forma, la mundialización capitalista ahonda la crisis de la política al introyectar en las sociedades la guerra (ya no sólo la violencia "institucional" ejercida por los estados), imponiendo la violencia multiforme, la disgregación, la exclusión y toda suerte de opresiones y discriminaciones que sustituyen, degradan o de plano anulan el ámbito de la política. Pero esa crisis también se empeora porque el influjo de aquélla transforma decisivamente y confunde las distintas esferas: nación-mundo, Estado-sociedad, público-privado, clases-partidos, individuo-comunidad, tiempo-espacio, sobreponiéndoles la lógica arrolladora de la competencia, del mercado, la mercantilización sin trabas y la incertidumbre de la guerra, la devastación y la aniquilación o, al menos, del abandono y la proscripción. La política se pervierte, extravía toda especificidad, sus coordenadas se desdibujan.

El sentido de la política

Sin embargo, la política implica más bien delimitar y articular los distintos elementos y esferas, los espacios y actores, sus ideas y prácticas.[7] Más todavía, la política debería reinventarse

[7] "La articulación de esas esferas distintas y de sus temporalidades propias, las formas y los modos de representación que de ellas se desprenden, permanece como el orden de la política [...] El desajuste de los espacios (sociales, económicos, políticos, jurídicos, ecológicos) y de los tiempos se encuentra en el corazón de la crisis de la política. Algunos se interrogan ya sobre la desaparición de todo espacio público en el universo unidimensional de la mercancía sin ciudadanía y de la información sin deliberación. Nosotros preferimos la hipótesis del fin de una cierta política. De una época y de cierta forma de soberanía" (Daniel Bensaïd, *Le pari mélancolique*, París, Fayard, 1997, pp. 85-86).

día a día y responder a las secuelas de la mundialización para encontrar, por ejemplo, novedosas e imaginativas articulaciones de los nuevos terrenos y esferas que de cualquier manera se generan, redefiniendo sus coordenadas y dilatando sus alcances.

Esto si se concibe lo político "en tanto que forma de estar-juntos, de actuar-juntos, de pensar-juntos, inscrita esta existencia plural en las coordenadas de espacio y de tiempo sociales que contribuye a producir".[8] La política, así, implica primero que nada la pluralidad y la comunidad. No es sólo el terreno del poder, por más que lo implique, sino igualmente el de las prácticas y decisiones colectivas de la gente en torno a la vida de la comunidad y su destino. Tampoco tiene que ver solamente con la acción individual (el ciudadano aislado), sino con su actuar en común, su interrelación, su autoorganización social, su ser y hacer en tanto miembro de una colectividad. Lo político aparece pues como el campo entre la sociedad y el Estado e implica complejas relaciones, prácticas y propósitos. En un mundo globalizado como nunca, podrá asimismo identificarse con el tiempo como el espacio entre la sociedad global y el complejo de instituciones supranacionales (políticas, económicas, militares, culturales, etc.) que no dejan de emerger y representar posibilidades de acción y reclamación, por más que hoy se encuentren hegemonizadas por el nuevo imperio global que van edificando los Estados Unidos desde el fin del mundo bipolar.

La mundialización neoliberal —que no sólo es un proceso objetivo sino también una estrategia deliberada del gran capital mundializado— amenaza no solamente a la sociedad concebida como comunidad, sino tambén a la pluralidad. De hecho, la privatización de los espacios públicos sigue a la privatización de la economía, la disgregación de la comuni-

[8] *Idem*. Y prosigue Bensaïd: "En la medida en que implica una soberanía, supone un cierto dominio espacial de un territorio. En la medida en que implica un poder de decisión, apunta hacia cierto dominio temporal del futuro. Mientras subsista el hiato entre la sociedad civil y el Estado, mantendremos que la política conserva una dimensión de representación, o que ella 'deambula' entre el acontecimiento y la representación. En otras palabras, no se puede pensar la política más que pensando también esta representación, sus callejones sin salida y sus contradicciones" (p. 84).

dad y el abandono de lo colectivo a la individualización y quiebra de la política.[9] Se trata entonces de la crisis del conjunto de las relaciones sociales prevalecientes y de las instituciones estatales fetichizadas. Más que un espacio de deliberación y decisión, la política deviene una extensión del mercado donde predominan los intercambios mercantiles (y el dominio del dinero) e incluso se transforma en un rentable espectáculo mediático sustentado en la competencia y en prácticas comerciales. Lo nacional se violenta y desmorona, sin que se abra camino lo mundial. Las fronteras nacionales se desvanecen complicando la geografía, sin que paradójicamente dejen de levantarse en su interior nuevas fronteras (económicas, culturales, étnicas, de género, políticas) que segregan y excluyen.[10] La economía y el mercado no solamente destiñen y despedazan el tejido social: subyugan, confunden y desnaturalizan, igualmente, los espacios y los tiempos de la política.[11] El desorden y el caos gobiernan en lo sucesivo relaciones e intercambios en las sociedades y en el planeta todo.

Con el neoliberalismo, la política se presenta exclusivamente como el terreno del poder y el Estado, por más que éstos

[9] "La uniformidad mercantil en escala planetaria no borra los relieves sociales y culturales, los agudiza. Vuelve anticuado el territorio en beneficio de los terruños, de guetos, de la multiplicación de espacios privados sustraídos al espacio público. La privatización del propio espacio urbano (agua, electricidad, transportes, vigilantes, barrios reservados, etc.) anula al ciudadano sin crear sin embargo la sombra de una ciudadanía universal" (Bensaïd, *Le pari..., cit.*, p. 33).

[10] "Sonará contradictorio, pero la globalización produce un mundo fragmentado, lleno de pedazos aislados unos de otros (y no pocas veces enfrentados entre sí). Un mundo lleno de compartimentos estancos, comunicados apenas por frágiles puentes económicos (en todo caso tan constantes como la veleta de viento que es el capital financiero). Un mundo de espejos rotos reflejando la inútil unidad mundial del rompecabezas neoliberal" (Subcomandante insurgente Marcos, "7 piezas sueltas del rompecabezas mundial", en *Desde las montañas del sureste mexicano*, México, Plaza & Janés Editores, 1999, p. 260.

[11] "La política se privatiza, y las actividades privadas adquieren significación política", como señala Jean-Marie Guéhenno (*El porvenir de la libertad. La democracia en la época de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 53). Para Bensaïd existe también "una discordancia aguda de los tiempos. Mientras que la política marcha a mediano plazo, las deliberaciones y mandatos se encuentran cada vez más desbordados por el largo plazo (de la demografía, de la ecología, de la energía, de la biotecnología) y en cortocircuito por el tiempo breve de lo instantáneo (de la información, de la circulación, de la decisión militar)" (*Éloge..., cit.*, p. 61).

parezcan diluirse. Los espacios de la política se restringen por todas partes, al volverse ésta asunto exclusivo de partidos estandarizados (siempre en crisis) e instituciones desprovistas de su alma pública, de más en más determinados ambos por fatalismos económicos y por inicuos intereses particularistas. Lo social es despojado de lo político y la política se vuelve entonces asunto de especialistas y profesionales (funcionarios, dirigentes partidarios, electos o candidatos a distintas instancias de representación, opinadores mediáticos, consultores, etc.) que se cotizan en el mercado, y difuminan las prácticas colectivas y voluntarias. La fetichización de la política no sólo transfigura a los actores tornados institucionales, sino que los superpone a las colectividades de todo signo. Incluso los individuos, desprovistos de sus identidades, abandonados, solitarios, no logran alcanzar la ciudadanía —por más que puedan votar en las elecciones formales— al ser privados de los espacios públicos, de la posibilidad de participar, pensar y decidir en común cuestiones que los involucran vivamente, esto es, de intervenir en la política, de *hacerla.*

La democracia y las libertades, universalizadas en el mundo global, extrañamente se desvanecen o descomponen. La en extremo contradictoria crisis de representación y la sobredeterminación de lo electoral que se vive prácticamente en todos los estados-nación, asumen la forma de *suplantación* de la comunidad, al tiempo que escinden lo social y lo político. Los saberes y los haceres de la política se apocan y se provoca la despolitización de la sociedad,[12] privada del espacio público y sujeta a intercambios mercantiles desiguales y desventajosos. Por lo demás, debe quedar claro que la predominancia de lo económico no es sino el reinado incuestionable del capital y la opresión en todas los terrenos, de la desigualdad, la exclusión y el sometimiento. En fin, lo político se repliega ante el mercado, frente a una economía avasalladora que parece subsumirlo.

[12] Lo que para Pierre Bourdieu es una política deliberada. Véase *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 61.

Recuperar lo político

Pero lo político retorna y se rehace entonces por fuera del mercado de la política, de los cada vez más reducidos espacios consagrados por el neoliberalismo, a contracorriente, como *resistencia* de la sociedad que —despojada y excluida— labra sus propios espacios y los ocupa, los habita, los recrea como posibilidades colectivas de reflexión, acción y decisión en el ámbito de lo político. En este sentido, no existe ninguna fatalidad ni determinismo ineludible y en cambio la política puede renovarse precisamente por quienes son excluidos por el neolibe-ralismo mundializador.

De esta manera, *recuperar lo político* significa ante todo redefinirlo, ampliarlo; reconstituir la comunidad y la pluralidad golpeadas por el capitalismo neoliberal; restablecer lo social a lo político, socializar la política, politizar lo social. No reabsorber uno por el otro ni confundirlos, sino combinarlos, articularlos, ensanchando así las posibilidades propias de ambos. Lo individual no debe perderse en la abstracción anuladora del mercado, sino desembocar en el torrente de lo colectivo que no puede ser sino concreto, específico, múltiple (social, profesional, étnico, ecológico, de género...), pero susceptible de encontrar intereses y propósitos unificadores, generales, universales, o sea de carácter *político*. Lo ciudadano solamente puede realizarse a través de la comunidad que es confrontación, conflicto, pluralidad, incertidumbre, la trama intrincada de lo diverso que contradictoriamente se teje en sociedad. La ciudadanía no puede afianzarse sino mediante la reafirmación de las identidades individuales y colectivas, complejas y cambiantes.

Para *rescatar la comunidad* se requiere rehabilitar las fuerzas colectivas de la sociedad a través de una revivificación de sus prácticas, de la recomposición de sus diversas formas de organización, del restablecimiento de sus solidaridades, del despliegue y reconocimiento de sus identidades y autonomías, de sus culturas y tradiciones, de sus acervos conseguidos por la lucha, reconstituyendo el tejido social rasgado por la acción disgregadora del mercado y de un Estado venido a menos. Pero

hace falta igualmente desprender lo político del Estado, *desestatizarlo*, *descorporativizarlo*, *desprivatizar* y *desprofesionalizar* la política regresándola a la sociedad, volverla espacio y vida de todos los ciudadanos, de las colectividades, de los pueblos, es decir fortaleciendo a los nuevos y viejos actores de la sociedad (sobre todo organizaciones sociales y civiles). Las instituciones estatales (de los gobiernos a los congresos) necesitan sujetarse a la sociedad por medio de adecuadas formas de representación, renovación y rendición de cuentas. El espacio de la política no puede dejar de reinventarse, ampliarse, socializarse, revitalizar su esencia pública, no mercantil, su carácter colectivo, dirigido al bienestar general y a la defensa del entorno natural del país, del planeta.

La crisis de representación y en general de los regímenes políticos sometidos a los dictados de la estrategia globalizadora del neoliberalismo hegemónico, podría solucionarse redimensionando lo local, lo nacional, lo internacional, lo mundial; restaurando la comunidad, sus autonomías, su autogestión, sus instancias públicas y sus prácticas democráticas (cuando lo son); reestructurando por abajo y desde arriba las instituciones estatales ("mandar obedeciendo", como dicen los zapatistas,[13] revocabilidad de los electos, rendición de cuentas, transparencia, etc.). Pero también desarrollando formas de expresión y participación acordes con los tiempos y las innovaciones de la mundialización, en particular en cuanto a la información y la comunicación, que podrían facilitar la deliberación y toma de decisiones colectivas, extendiendo en forma realmente universal las libertades y la democracia en todos los niveles y esferas. La representación de la sociedad necesita, asimismo, generar formas de democracia directa renovadas e imaginativas, tal vez como nunca factibles.[14]

Recuperar lo político, entonces, implica garantizar la pluralidad, la expresión de lo diferente, de los innumerables otros, de la crítica a todo lo existente, como condición de lo general incluyente, de lo común, de lo público; relacionar la tradición

[13] EZLN. *Documentos y comunicados*, México, Era, 1994, pp. 175-177.

[14] Guéhenno, *op. cit*.

renovada con la modernidad; vincular el presente con el mañana mediante la estrategia.

Lo político necesita, pues, no solamente nuevos y depurados espacios públicos, sino igualmente abrir la política a prácticas y a actores excluidos y condenados por el neoliberalismo (trabajadores, mujeres, etnias, jóvenes, migrantes, deudores, organizaciones sociales y civiles, etc.) y lograr nuevamente el manejo de los tiempos (del corto al mediano y largo plazos). Tanto en el terreno de rehabilitación de la localidad, de la región, de la nación, como en el de la arena mundial que acondiciona muy a su pesar la mundialización irrefrenable del capital, la recuperación de las energías colectivas de las comunidades, de su capacidad de pensar, actuar y decidir en común por sí mismas, simboliza la posibilidad de restauración de la política, o si se quiere, del desarrollo de *otra política, la política del oprimido*. Si bien la mundialización es el espacio de la reconstitución de las nuevas hegemonías imperiales, sobre todo del imperio unilateral e incontrolado de los Estados Unidos que ha seguido al fin de la guerra fría, representa igualmente las posibilidades de recomposición de una sociedad global, del despliegue de nuevas solidaridades internacionales (un internacionalismo renovado) y de la resistencia planetaria a la fatalidad capitalista.

La política del oprimido

Otra política es posible, la política del oprimido.[15] La que no se confina a los espacios degradados y estereotipados del poder, de lo meramente estatal mercantilizado, sino que se manifiesta igualmente en todos los niveles y resquicios de la sociedad capitalista donde se expanden y reproducen las múltiples y variadas relaciones de dominación (la explotación, la opresión,

[15] Fue sin duda Karl Marx quien primero que nadie intentó formular una *política del oprimido,* concebida como resistencia, como lucha por la autoemancipación de los desheredados de la tierra y en tanto posibilidad de alternativa a la explotación y la opresión capitalistas. Toda su obra tiene que ver con ello.

la discriminación, la supeditación...).[16] Por esto, de entrada, se trata de una política que se vive como *resistencia*.[17] Explotados, sometidos, discriminados, ultrajados, excluidos, proscritos, los oprimidos (trabajadores, campesinos, indígenas, mujeres, desempleados, poblaciones colonizadas, minorías nacionales, etc.) resisten, anudan relaciones y construyen o rehacen comunidades y espacios donde intentan sobrevivir.[18] Desarrollan a contracorriente sus propias participaciones políticas, asumiendo en la práctica libertades colectivas e individuales que se les rehusa o regatea desde el poder.

El oprimido vive la política, antes que nada, como reafirmación de su dignidad y como resistencia a la parálisis, a la sujeción y la disgregación; a la anulación como comunidad, como clase, como género, como etnia, como pueblo, como diferente. Una resistencia siempre en condiciones adversas, que

[16] Resulta interesante retomar las propuestas de Michel Foucault sobre el poder, por más que haya que redimensionarlas: "Por poder no quiero decir 'el Poder', como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero [...] Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a una de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales" (*Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 12-113). Véase igualmente *Genealogía..., cit.,* particularmente pp. 33 y ss.

[17] Foucault considera "que donde hay poder hay resistencia" y que las resistencias "constituyen el otro término en las relaciones de poder". Escribe: "Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder" (*ibid*, pp. 114-115). También se puede ver *Microfísica..., cit.,* p. 181.

[18] "Bajo la pena de ser pura y simplemente aplastado, el oprimido está condenado a resistir" (Daniel Bensaïd, *Le sourire du spectre*, París, Éditions Michalon, 2000, p. 81).

parte del sometimiento, la enajenación, la pulverización, el aislamiento, la incultura, la despolitización deliberada, la intoxicación ideológica, hasta articularse y devenir colectiva, sentida y significante. Del sometimiento a la desobediencia, la insumisión y la rebeldía, existe un largo camino pavimentado por numerosas e inesperadas formas abiertas y veladas, primarias y enmarañadas de resistencia al poder, a las muy diversas formas de explotación, opresión y dominación.[19] La resistencia del oprimido se sitúa en el terreno de la política desde el momento en que enfrenta, no únicamente las condiciones y efectos materiales de la explotación, sino también las relaciones de dominación que reproducen y a las que es subyugado, o sea, al poder, incluso si lo hace en forma latente, elemental, parcial, difusa y embrionaria. Aunque evidentemente su resistencia necesita remontar las individualidades pulverizadas, desplegarse y socializarse, tejer redes solidarias y asumir la dimensión y la fuerza de lo colectivo, es decir, de lo político. La resistencia, así, puede trascenderse y devenir revuelta, lucha abierta y frontal contra el poder.

La política de los oprimidos es una política de liberación y autonomía, de autoorganización y autoemancipación. Si bien se revela como resistencia —sobre todo en situaciones desfavorables—, en determinados momentos y circunstancias puede ser algo más que la lucha contra la fatalidad, el destino, evolucionando hacia la revuelta y la rebelión, revirtiendo incluso —así sea coyunturalmente— las relaciones de fuerza en el seno de la sociedad. En la historia contemporánea, los poderosos siempre se las arreglaron para obstruir, usurpar o restringir las posibilidades de expresión y participación de los de

[19] Para James C. Scott se trata de una "infrapolítica de los desvalidos" (*Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000, p. 22). Se refiere con esto a formas de "resistencia disfrazada, discreta, implícita" que permiten explicar "cómo se forman las nuevas fuerzas y demandas políticas antes de que éstas irrumpan violentamente en la escena pública". Habla del "inmenso territorio político que existe entre la sumisión y la rebelión y que, para bien o para mal, constituye el entorno político de las clases sometidas [...] Cada una de las formas de resistencia disfrazada, de infrapolítica, es la silenciosa compañera de una forma vociferante de resistencia pública" Y concluye: "la infrapolítica es fundamentalmente la forma estratégica que debe tomar la resistencia de los oprimidos en situaciones de peligro extremo" (véanse pp. 233 y ss.).

abajo, sujetos a toda suerte de sometimientos y dominaciones. Empero, los oprimidos, con su política libertaria y sus luchas, de manera invariable fueron quienes permitieron, paradójicamente, la extensión de libertades y de espacios públicos para el conjunto de la sociedad. De la generalización de los derechos humanos al Estado de bienestar, pasando por el sufragio universal, la equidad de género y la lucha por la justicia, los oprimidos han desempeñado un papel decisivo. Si bien hay que reconocer que la lucha por la igualdad, contra todo tipo de opresión y por la democracia de fondo (radical, social, autogestionaria, "de masas"), sufrió una derrota fundamental por la degeneración de los regímenes de corte soviético y su caída a finales de los años ochenta, también debe quedar claro que no por ello han dejado de existir las condiciones que la hicieron indispensable y posible como alternativa al capitalismo.

En realidad, ha sido largo el camino de la resistencia de los oprimidos e incontables "las historias de resistencia que no encuentran lugar en la historia de olvido que escribe el seco poder de la soberbia".[20] Han resistido de mil maneras la opresión, la explotación, la desigualdad y aun la exclusión, el abandono, el olvido.[21] Revueltas, revoluciones, sabotajes, pero igualmente huelgas, mítines, cortejos, reivindicaciones, críticas, escándalos y silencios. Se han producido experiencias históricas ejemplares, como la prolongada resistencia vietnamita, que muestra las potencialidades de la política de los oprimidos cuando involucra a pueblos enteros, para resistir incluso en las más desiguales y aciagas condiciones: primero al colonialismo francés y luego a los Estados Unidos, la más poderosa potencia económica y militar del mundo. Resistir ya no sólo como un apremio vital, en este caso nacional, sino en tanto

[20] Subcomandante insurgente Marcos, "Ponencia a 7 voces 7. Las políticas y las bolsas (las nuestras y las de ellos)", EZLN. *Documentos y comunicados*, 3, México, Era, 1997, p. 328.

[21] En el inicio de la Marcha de la Dignidad Indígena hacia la ciudad de México, el 24 de febrero de 2001 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, los indios zapatistas señalaron por boca del Subcomandante Marcos: "Como nuestros antepasados resistieron guerras de conquista y de exterminio, nosotros hemos resistido las guerras del olvido" (*La Marcha del Color de la Tierra. Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, México, Rijoma/Causa Ciudadana, 2001, p. 86).

estrategia de largo plazo.[22] Resistir y vencer inesperadamente. Pero también hacerlo incluso sin claras posibilidades de triunfo, como en el caso de la larga, larguísima e inacabada resistencia del pueblo palestino, invadido, despojado, ocupado, perseguido, asesinado cotidianamente por el gobierno sionista de Israel, paradigma del racismo y el terrorismo de Estado. Resistir, pues, en medio de la adversidad, la soledad y el abandono, resistir en condiciones extremas de debilidad, pero hacerlo sin temor y con esperanza.[23]

Ayer y hoy, en el norte así como en el sur del planeta, asalariados, campesinos, indígenas, negros, mujeres, intelectuales, jóvenes, ecologistas, migrantes de distintas latitudes, nacionalidades y naciones subyugadas, etc., han resistido y luchado en defensa de libertades o de propósitos específicos, materiales o no, pero primeramente contra el avasallamiento y la exclusión en todas sus formas, contra las persistentes amenazas de humillación, disgregación y ruina que donde sea trae consigo el capitalismo, especialmente en su era neoliberal. En esos medios emegren nuevos actores y nuevas prácticas a través de los cuales se hace presente y se legitima *a contracorriente* otra forma de hacer política, la política de los oprimidos, la política como resistencia, como crítica del poder en todas sus dimensiones (de sus relaciones e instituciones) y como oposición a la descomposición de la propia política.

El ezln y la resistencia

Por ejemplo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y los indígenas mexicanos que se insurreccionaron el 1 de ene-

[22] La visión de la resistencia como estrategia de largo plazo, como *resistencia de larga duración*, fue uno de los aportes políticos fundamentales de los vietnamitas. Véase por ejemplo la manera como la concebían en un texto de Truong-Chinh, veterano dirigente del Partido de los Trabajadores de Vietnam, escrito en 1945 al comienzo de la resistencia contra los colonialistas franceses: *La resistencia vietnamita vencerá*, Buenos Aires, Ediciones La Rosa Blindada, 1974.

[23] Véase un rápido enfoque sobre la situación palestina en Perry Anderson, "Precipitarse hacia Belén", *New Left Review*, núm. 10, Madrid, Ediciones Akal, septiembre-octubre, 2001.

ro de 1994 en el suroriental estado de Chiapas, se configuraron como un original actor político-social que ha desempeñado un papel esencial en el proceso de recomposición y reorganización de los oprimidos, no solamente en México, sino en distintos lugares del mundo. Como original organización político-militar,[24] y en tanto movimiento indio —ambos en profunda y tenaz transformación desde su electrizante aparición pública—, incidieron de manera crucial en la situación política mexicana, desencadenando muy especialmente la reorganización de las fuerzas de izquierda (que entonces se encontraban en crisis terminal) y de las propias comunidades y colectividades sociales, y contribuyendo a la vez a la renovación y enriquecimiento de la política de los oprimidos.

De entrada, el EZLN se consideró resultado de 500 años de resistencia de los pueblos originarios de México y de la generación de 1968,[25] e impulsó, desde su encuentro con la sociedad civil (el 12 de enero de 1994, cuando se produjo el "otro levantamiento" que forzó al gobierno al cese el fuego), una visión *distinta* de la política y del poder.[26] Mediante su actuación e inicia-

[24] De los innumerables intentos por caracterizar al EZLN, uno de los más sugerentes me parece el de Ivon Le Bot, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, México, Plaza & Janés, 1997.

[25] "Somos producto del encuentro de la sabiduría y la resistencia indígena con la rebeldía y la valentía de la generación de la dignidad que alumbró con su sangre la oscura noche de las décadas de los sesenta, setenta y ochenta" (*EZLN. Documentos y comunicados*, 2, México, Era, 1995, p. 437). En otro momento, en mayo de 1994, el subcomandante Marcos escribió: "Nuestros muertos cantan la palabra triste y digna de la resistencia" (*EZLN. Documentos y comunicados*, México, Era, 1994, p. 246).

[26] "Lo que nos hace diferentes es nuestra propuesta política [...] Nosotros queremos participar directamente en las decisiones que nos atañen, controlar a nuestros gobernantes, sin importar su filiación política, y obligarlos a 'mandar obedeciendo'. Nosotros *no luchamos por tomar el poder*, luchamos por democracia, libertad y justicia [...] No son las armas las que nos dan radicalidad; es la nueva práctica que proponemos y en la que estamos empeñados con miles de hombres y mujeres en México y en el mundo: la construcción de *una práctica política que no busque la toma del poder sino la organización de la sociedad*" ("Detrás de nosotros estamos ustedes" [30 de agosto, 1996], subcomandante Marcos, *Desde las montañas del sureste mexicano*, México, Plaza y Janés, 1999, pp. 122-123; las cursivas son mías). La visión y actitud del EZLN frente al poder ha provocado mucha controversia; *cfr*. por ejemplo John Holloway, "La revuelta de la dignidad", *Chiapas*, núm. 5, México, IIE/Era, 1993, y Atilio A. Borón, "La selva y la *polis*. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo", *idem*, núm. 11, 2001. A mi parecer, habría que tratar de analizar la evidente contradicción entre esa visión zapatista y su propuesta sobre la autonomía indígena.

tivas, los zapatistas plantearon nuevas prácticas y espacios de participación, tratando de restaurar y enriquecer el sentido profundo de lo político como la esfera de lo colectivo, de la organización autónoma de la sociedad y de la resistencia a la dominación, al poder y a la hegemonía del neoliberalismo.

Denunciando la mercantilización de las instituciones estatales y la perversión del mercado de la política y de sus actores profesionales, como los partidos,[27] el EZLN postuló la resistencia en todos los terrenos (sin menospreciar las elecciones y el Congreso), convocando a las comunidades, a las organizaciones de la sociedad, a los propios partidos y en general a todos los oprimidos a hacer convergir sus propósitos (específicos, diferentes o comunes) y sus luchas. En medio de las arremetidas, la militarización y la guerra de baja intensidad mantenidas por los gobiernos priístas de Carlos Salinas y Ernesto Zedillo, el EZLN rompió cercos, derribó barreras, organizó municipios autónomos, abrió en plena selva lacandona sitios de encuentro (Aguascalientes, Convención Nacional Democrática, reuniones y foros nacionales e internacionales) y realizó cuesta arriba —siempre bajo un clima de intimidación— consultas y manifestaciones por buena parte del territorio nacional, las que se condensaron —a inicios del 2001— en la impresionante y reveladora Marcha de la Dignidad Indígena hacia y sobre la ciudad de México.

Durante todos estos años, la atmósfera política del país se renovó, la población se sensibilizó crecientemente respecto de los motivos e intenciones de la revuelta zapatista —que quedaron ampliamente legitimados—, al tiempo que se fueron alistando condiciones propicias para la participación, el intercambio de experiencias y anhelos, para el encuentro de soledades al fin eclipsadas, para la reorganización, para la puesta en movimiento de la sociedad y, en fin, para la resistencia individual lo mismo que colectiva. De esta forma, se propagaron de manera perseverante aires de agitación, recurrentes alertas sociales, continuas e inesperadas intrusiones zapatistas (la

[27] Véase por ejemplo "7 preguntas a quien corresponda (imágenes del neoliberalismo en el México de 1997)", *ibid.*, pp. 171 y ss.

comandanta Ramona en el Congreso Nacional Indígena, los 1 11, los 5 000, etc.), consultas y diálogos en cada vez más extensas capas de la sociedad, que sin duda han coadyuvado a su politización y a redimensionar lo político y la política en México.[28]

El diálogo y la consulta, particularmente, se convirtieron en formas de resistencia de los oprimidos,[29] en medios del pensar y decidir colectivos, en vías de acceso a la política y a la ciudadanía por parte de los excluidos. Lo social y lo político se hermanaron otra vez, vinculando nuevamente reivindicaciones materiales (múltiples y diversas) con propuestas políticas vitales como la autonomía y la autoorganización de los pueblos indios y en general la independencia y democracia de los de abajo.[30]

Pero la repercusión de la revuelta del EZLN y las comunidades mayas de Chiapas rebasó el conjunto de los alcances aparentemente posibles y las expectativas más optimistas.[31] La solidaridad que cosechó de entrada internacionalmente

[28] Véanse mis trabajos *Entre el pasado y el futuro. La izquierda en México, 1969-1995*, México, UAM-X, 1997, e "Izquierda, antes y después del 2 de julio", en Arturo Anguiano (coord.), *Después del 2 de julio ¿dónde quedó la transición? Una visión desde la izquierda*, México, UAM-X, 2001. Sobre la Marcha por la Dignidad Indígena o Marcha de los Colores de la Tierra, consúltese la sin duda excelente recopilación *La caravana de la dignidad indígena. El otro jugador*, México, La Jornada Ediciones, 2001.

[29] Los zapatistas propugnaron "El diálogo como parte de un movimiento nacional y racional de resistencia" (*EZLN..., 3, cit.,* p. 303). Lo mismo la consulta: "es parte de la resistencia que organizamos y una forma de hacer contactos y encuentros con otras resistencias. Parte de una nueva forma de hacer política en el mundo", señalaban al proponer la realización de una consulta intercontinental sobre la "Segunda Declaración de la Realidad..." (*ibid.,* p. 351).

[30] Trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz fueron las demandas básicas que los zapatistas plantearon desde la *Declaración de la Selva Lacandona* en el amanecer de 1994 (*EZLN. Documentos y comunicados*, México, Era, 1994, p. 35).

[31] "En una época en que la oposición a la globalización neoliberal se expresa sobre todo bajo la forma de repliegues de identidad, el zapatismo aparece como uno de los intentos más significativos y poderosos por combinar identidad, modernidad y democracia. Esto explica el eco enorme que ha encontrado fuera de las comunidades indígenas y más allá de las fronteras mexicanas. El zapatismo ha destruido la ilusión de que no había política democrática posible fuera de la que se inscribe entre los flujos y reflujos financieros. Ha disuelto la nube gris que había cubierto todo el planeta y que no nos permitía ver el horizonte. Abrió una brecha" (Le Bot, *op. cit.,* pp. 116-117).

como un movimiento indio enfrentado al neoliberalismo, se fortaleció, reprodujo y consolidó gracias en particular a distintas iniciativas que convocaron y suscitaron la consulta y el diálogo también a numerosos núcleos organizados o personalidades de renombre provenientes de países de todo el planeta. Los zapatistas ampliaron su horizonte, bregando por oponer al proyecto excluyente y disgregador del capitalismo globalizado, el de un mundo "donde quepan muchos mundos".[32] Asumieron su desafío como un "desafío mundial",[33] y plantearon la necesidad de "levantar la internacional de la esperanza" contra "la internacional del terror que representa el neoliberalismo".[34]

En el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, efectuado del 27 de julio al 3 de agosto de 1996 en los distintos *Aguascalientes* de la selva chiapaneca, con la intervención de representantes de más de cuarenta países, se concluyó declarando: "Que haremos una red colectiva de todas nuestras luchas y resistencias particulares. Una red intercontinental de resistencia contra el neoliberalismo, una red intercontinental por la humanidad. Esta red intercontinental buscará, reconociendo diferencias y conociendo semejanzas, encontrarse con otras resistencias de todo el mundo. Esta red intercontinental de resistencia será el medio

[32] "Cuarta Declaración de la Selva Lacandona" (1 de enero de 1996), *EZLN..., 3*, *cit.*, p. 89. En otro lugar: "...un mundo donde todos los mundos caben y se ensanchan, uno donde la diferencia de color, cultura, tamaño, lengua, sexo e historia sirva para no excluir, perseguir o clasificar, sino para que su variedad rompa definitivamente con el gris que ahora nos ahoga" ("Los maestros democráticos y el sueño zapatista" [31 de julio, 1999], Subcomandante Marcos, *Detrás de nosotros estamos ustedes*, México, Plaza & Janés, 2000, p. 137).

[33] "Una verdadera fuerza multinacional armada nos persigue y trata de destruir nuestro ejemplo. Los poderosos del mundo se molestan por nuestra existencia y nos honran con su amenaza. Aciertan, el desafío zapatista es un desafío mundial. Nunca lo pretendimos, jamás lo imaginamos. Pero puestos en ese papel, seremos lo más incómodos que nos sea posible." Y en el mismo texto afirman: "Somos el máximo desafío al neoliberalismo, el absurdo más hermoso, el delirio más irreverente, la locura más humana" (Inauguración de la Reunión Preparatoria Americana del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, 6 de abril de 1996, en *idem*, pp. 206 y 213).

[34] "Primera Declaración de La Realidad contra el Neoliberalismo y por la Humanidad", *EZLN..., 3*, *cit.*, p. 126.

en que las distintas resistencias se apoyen unas a otras. Esta red intercontinental de resistencia no es una estructura organizativa, no tiene centro rector ni decisorio, no tiene mando central ni jerarquías. La red somos todos los que resistimos".[35]

El EZLN se convirtió de hecho, con su resistencia y sus propuestas políticas y organizativas de carácter internacional, en precursor y promotor de lo que, en el cambio de milenios, se configurará como un extenso, diversificado y difuso movimiento social (y político) de resistencia a la mundialización y a la hegemonía del neoliberalismo. Un movimiento que los zapatistas apoyarán y con el que se sentirán identificados.[36] Las reuniones de instituciones económicas que simbolizan el poderío y la prepotencia de la mundialización neoliberal, como la OMC, el BM y el FMI, o del G-8, que reúne a los países más ricos y poderosos, fueron bloqueadas y desorganizadas por poderosos movimientos ciudadanos de carácter mundial, en particular desde finales de noviembre de 1999 en distintas partes del mundo, de entrada en Seattle, donde el gobierno estadounidense impuso el estado de urgencia, y en la ciudad de Washington, pero enseguida en Davos, Quebec, Niza, Barcelona, Goteburgo, Génova, Praga, Seúl, Cancún... Reuniones alternativas a las del Foro Económico Mundial y encuentros como el del Foro de Porto Alegre, facilitaron el desarrollo de la coordinación y en especial el repunte del debate, del diálogo en términos de los zapatistas, sobre grandes temas relacionados con la mundialización y las posibilidades de alternativas.

Tanto en el norte como en el sur brotaron y se tejieron incontables redes de resistencia de los oprimidos, de sus muy diversas luchas específicas, que en muchas ocasiones incluyeron fuerzas de las organizaciones sociales y políticas tradicionales, como los sindicatos, redes asociativas y hasta partidos, pero igualmente jóvenes —muchos jóvenes—, intelectuales,

[35] "Segunda Declaración de La Realidad por la Humanidad y contra el Neoliberalismo", *Crónicas intergalácticas. EZLN. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, México, 1996, p. 276. También en *EZLN..., 3, cit.*, p. 349.

[36] "En cualquier parte de cualquiera de los cinco continentes, un hombre o una mujer cualquiera se empeña en resistir al poder y en construir un camino propio que no implique perder la dignidad y la esperanza" (*EZLN..., 3, cit.*, p. 344).

mujeres, desempleados, sin techo, sin tierra, migrantes, ecologistas, ONG, etc. Nuevas y viejas formas de solidaridad entre los oprimidos se restablecieron e impulsaron entre las distintas redes de resistencia a la mundialización excluyente que amenaza con devastar el mundo, reanudando la tradición del internacionalismo de los de abajo, de los desheredados, de los excluidos. Muchas de esas redes nacieron o se desarrollaron, en una u otra medida, bajo el impacto y la influencia de la rebelión zapatista y las iniciativas articuladoras e insólitas del EZLN.[37] La reunión del Foro Social Mundial en Porto Alegre, Brasil, realizada a principios del 2001, casi al mismo tiempo que arrancaba la Marcha por la Dignidad Indígena rumbo a la ciudad de México, congregó a más de veinte mil participantes, provenientes de todos los rincones de la Tierra, bajo la consigna de inspiración zapatista: "*Otro mundo es posible*".[38]

[37] Sobre la emergencia del movimiento de resistencia global véase Christophe Aguiton, *Le monde nous appartient*, París, Plon, 2001. En Europa, los Estados Unidos y muchos otros países del mundo —tanto en el norte como en el sur— surgieron distintas redes contra el neoliberalismo que no han dejado de impulsar y hacer crecer el proceso de resistencia multiforme contra la mundialización capitalista, vinculando a muchos activistas que integrarán imaginativas formas de organización y acción, al tiempo que en ocasiones ligarán también a los sindicatos y demás formas tradicionales de organización social e incluso a distintos partidos. Al analizarr la configuración de ese movimiento global, Aguiton, dirigente de ATTAC Francia, una de las organizaciones paradigmáticas del momento, escribe: "Se trata de entrada de una reapertura: la de la política en las relaciones de fuerza complejas y movedizas que permiten surgimientos y victorias inesperadas" (p. 95).

[38] Participaron sindicatos, movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales al lado de personalidades democráticas e intelectuales. Estuvieron representadas formalmente 144 organizaciones sociales de todo el mundo por medio de cerca de cinco mil delegados. En general, "el FSM reunió ambientalistas, feministas, sindicalistas, movimientos campesinos y militantes contra la deuda externa" y resulta significativo que asistieron asimismo cerca de dos mil periodistas de 51 países. También se celebró un Campamento de la Juventud con dos mil participantes, otro de naciones indígenas con 700 y un Foro Parlamentario Mundial que agrupó a 436 representantes de 27 países (Mario Osava, "Mosaico de luchas empieza a tomar forma" ≤http://www.forumsocialmundial.org.br>).

Resistir a lo irresistible

La invención y renovación de la política por lo social que caracteriza la política del oprimido, y que no ha dejado de producirse bajo el influjo zapatista, se dirige a reparar el tejido social desgarrado por la acción corrosiva de las políticas neoliberales del mercado a ultranza y a restablecer las solidaridades. Asimismo, puede posibilitar la construcción y reconstrucción de las identidades colectivas y de los actores por medio de las múltiples y recurrentes resistencias de la sociedad, de la afirmación de sus autonomías, alentando la convergencia y ampliación de las movilizaciones. De los "puntos de resistencia" (Foucault) o de las "bolsas de resistencia" (Marcos)[39] podría pasarse a tejer *redes de resistencia* de más en más extensas, tupidas y complejas, de manera que la sociedad se revitalice, se reorganice, se reconstituya como comunidad y que ésta se transforme realmente en la esfera de lo público, de lo político, esto es, en el ámbito del pensar, decidir y hacer en colectivo.

Por eso la política del oprimido, asumida en tanto resistencia, en lugar de aparecer solamente como una manera de sobrevivir, de ultimar la resignación, de aguantar las consecuencias económico-sociales, las exclusiones y las opresiones de todo tipo que acarrea la mundialización capitalista, emerge como una forma de vida, de revertir las relaciones de fuerza desventajosas, de invadir y de disputarle los espacios de la política a los actores "institucionales" que la monopolizan, de reconquistar la dignidad frente al poder y de rehacerlo desde abajo (transformar instituciones, condiciones y relaciones). La política del oprimido necesita desarrollar —por medio de la experiencia, de las participaciones multiformes e imaginativas, del debate, la consulta, la crítica, el conflicto, etc.— una verdadera *cultura*

[39] Marcos habla de "bolsas de resistencia" que con su rebeldía enfrentan el imperio de las bolsas financieras que sería la mundialización neoliberal. Escribe: "Sabiéndose iguales y diferentes, los excluidos de la modernidad empiezan a tejer las resistencias en contra del proceso de *destrucción/despoblamiento y reconstrucción/reordenamiento* que lleva adelante como guerra mundial el neoliberalismo" ("7 piezas sueltas...", *cit.*, pp. 262-263).

de la resistencia, una cultura democrática de la sociedad, de los de abajo.

Ésta puede permitir recuperar también la resistencia como *estrategia*, es decir concebirla como la posibilidad de preparar pues la contraofensiva, de mover las líneas de resistencia, de revertir las relaciones de fuerza. En este sentido, debe quedar claro que la resistencia y la lucha van de la mano: se resiste precisamente para estar en condiciones de luchar, de rebelarse, de trascender la inmediatez. Resistir en el espacio reivindicativo, sí, pero no solo, hacerlo en colectivo, deliberar, movilizarse, luchar, romper cercos y derrumbar murallas. No limitarse a registrar las innumerables y múltiples resistencias localizadas, inmediatas, sino articularlas, coordinarlas, anudando las redes y bolsas de resistencia en vistas al largo plazo, para acumular fuerzas y estar en posibilidad de relanzar en mejores términos las distintas luchas sociales específicas (de asalariados, campesinos, indígenas, mujeres, colonos, inmigrantes, artistas, estudiantes, chavos banda, ecologistas, etc.) en la perspectiva de su politización, del desaire a la fatalidad económica animada por el neoliberalismo, del reto de cuestionar el orden o desorden existente y conquistar las libertades. Resistir frente al conformismo, la sumisión y la exclusión; resistir la opresión, la dominación en todos los niveles, espacios y relaciones. Hay que entender la resistencia como *proceso* contradictorio, transformarla en *movimiento* social y político que se autoorganiza según sus propias reglas, saberes y objetivos, criticando todo lo existente, sembrando nuevas solidaridades que comprendan y trasciendan lo sectorial, local, nacional, para desenvolverse en el contexto global que facilita la mundialización. La resistencia requiere una *perspectiva:* redimir la utopía que aparentemente implica en esta época luchar por la libertad, la democracia, la justicia, la equidad, la igualdad y la autogestión.

Como escribe Daniel Bensaïd, "es resistiendo a lo irresistible que se deviene revolucionario sin saberlo".[40] La política

[40] *Éloge de la résistance..., cit.*, p. 77. En otro lugar, Bensaïd añadía: "Abrir los ojos, no doblegarse, no reconciliarse con los vencedores de siempre, no contribuir a su botín, resistir a pesar de todo a lo irresistible, tal es la condición necesaria de toda sociedad democrática futura" (*Le sourire..., cit.*, pp. 203-204).

asumida como resistencia puede convertirse en el campo de la rebelión y la emancipación de los oprimidos. De la resistencia y la crítica al poder se puede desembocar en la lucha por la destrucción del orden existente, de la reestructuración y rearticulación del poder y la sociedad desde una perspectiva libertaria y autogestiva, sustentados en la igualdad y la democracia. La política se ha comprendido muchas veces como el "arte de lo posible", pero para los oprimidos puede igualmente consistir en *perseguir lo imposible*, haciendo factibles utopías preñadas de realismo. "Otro mundo es posible", como lo postula el Foro Social Mundial, "un mundo donde quepan otros mundos", enfatizan los zapatistas.

BIBLIOGRAFÍA

Aguiton, Christophe, *Le monde nous appartient*, París, Plon, 2001.

Anderson, Perry, "Precipitarse hacia Belén", *New Left Review*, núm. 10, Madrid, Ediciones Akal, septiembre-octubre, 2001.

Anguiano, Arturo, "Mundialización, regionalización y crisis del Estado-nación", *Argumentos*, núm. 18, México, UAM-Xochimilco, diciembre, 1996.

———, "México: crisis de un régimen de Estado-partido", *Región y sociedad*, Revista de El Colegio de Sonora, núm. 18, Hermosillo, julio-diciembre, 1999.

———, *Entre el pasado y el futuro. La izquierda en México, 1969-1995*, México, UAM-Xochimilco, 1997.

——— (coord.), *Después del 2 de julio ¿dónde quedó la transición? Una visión desde la izquierda*, México, UAM-Xochimilco, 2001.

Bauman, Zygmunt, *Le coût humain de la mondialisation*, París, Hachette Littératures, 1999.

Bensaïd, Daniel, *Le pari mélancolique*, París, Fayard, 1997, pp. 85-86.

———, *Éloge de la résistance à l'air du temps*, París, Les Éditions Textuel, 1999.

———, *Le sourire du spectre*, París, Éditions Michalon, 2000.

Borón, Atilio A., "La selva y la *polis*. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo", *Chiapas*, núm. 11, México, IIE/Era, 2001.

Bourdieu, Pierre, *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*, Barcelona, Anagrama, 2001.

Castels, Manuel, *La era de la información, II. El poder de la identidad*, México, Siglo XXI, 1999.

Chesnais, François, *La mondialisation du capital*, París, Syros, 1997.

Crónicas intergalácticas. EZLN. *Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, México, 1996, p. 276.

EZLN, *Documentos y comunicados, 1*, México, Era, 1994.

———, *Documentos y comunicados, 2,* México, Era, 1995.

———, *Documentos y comunicados, 3*, México, Era, 1997.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2000.

———, *Genealogía del racismo*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.

———, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.

Guéhenno, Jean-Marie, *El porvenir de la libertad. La democracia en la época de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2000.

Held, David, *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997.

Holloway, John, “La revuelta de la dignidad”, *Chiapas*, México, núm. 5, IIE/Era, 1993.

Le Bot, Ivon, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, México, Plaza & Janés, 1997.

La Marcha del Color de la Tierra. Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, México, Rijoma/Causa Ciudadana, 2001.

Mondialisation au-delà des mythes, París, La Découverte (Les Dossier de L’état du monde), 1997.

Moreau Defargues, Philipe, *La mondialisation, vers la fin des frontières?*, París, Ifri/Dunod, 1993.

Osava, Mario, “Mosaico de luchas empieza a tomar forma”, ≤http://www.forumsocialmundial.org.br>.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000.

Subcomandante Marcos, *Desde las montañas del sureste mexicano*, México, Plaza & Janés, 1999.

———, *Detrás de nosotros estamos ustedes*, México, Plaza & Janés, 2000.

Truong-Chinh, *La resistencia vietnamita vencerá*, Buenos Aires, Ediciones La Rosa Blindada, 1974.

CIUDADANÍA Y ETNICIDAD EN AMÉRICA LATINA

María Dolores París Pombo[1]

Identidad étnica frente a la globalización

En las ciencias sociales existe hoy en día gran confusión en torno al término "globalización", quizá porque parece sustituir con un éxito sorprendente los conceptos que en algún momento histórico legitimaban la hegemonía del capitalismo: "progreso", "modernidad", "desarrollo" o "industrialización". Igual que éstos, "globalización" pretende dar cuenta de todo tipo de fenómenos sociales, económicos, políticos y culturales. Por ejemplo, alude a las características de la innovación científico-técnica en las comunicaciones, a una nueva fase en la producción y circulación de mercancías con una menor incidencia del Estado-nación y del mercado nacional, a la instantaneidad en la difusión de la información y de los símbolos. Desde luego, esa falta de precisión en el concepto sería suficiente, por sí sola, para tratar de adjetivarlo en situaciones históricas y geográficas concretas: ¿por qué no seguir hablando de la aldea global para explicar la formación de sociedades de masas y el efecto integrador de los medios masivos de comunicación? ¿Por qué no hablar de la mundialización de la producción (o de la fábrica mundial) frente a la dispersión del proceso productivo en distintos países, de la internacionalización de problemas como la ecología y los derechos huma-

[1] Profesora-investigadora del Departamento de Relaciones Sociales, UAM-Xochimilco.

nos? ¿Y por qué olvidar o incluso negar problemas que siguen tan presentes como el imperialismo y la expansión militar de los Estados Unidos en particular, o de algunas potencias europeas?

Evidentemente, las comunicaciones han acortado las distancias geográficas y eso repercute en todos los ámbitos de la vida social. Por otro lado, han caído muchas de las viejas barreras legales, políticas y técnicas, que dificultaban los movimientos de las inversiones. Si las inversiones pueden volar instantáneamente de México a Taiwán debemos pensar en una nueva fase de la reproducción ampliada del capitalismo que favorece al gran capital financiero. Debido a la interconexión de los grupos de poder en el mundo entero, sería tal vez necesario hablar de la burguesía contemporánea como una clase trasnacional y transestatal.

Pero en la cultura, los efectos de la mundialización son complejos y contradictorios. No podemos deducir simplemente que la difusión de ciertos símbolos de prestigio y modos de consumo redunda en la constitución de una identidad global o de una cultura planetaria. Si bien las mismas mercancías y marcas se consumen en el mundo entero, esta novedosa homogeneización del consumo entre las clases medias de todas las latitudes tiene efectos muy diversos —a veces contrarios— en las distintas comunidades históricas. La enorme expansión comercial de la Coca Cola, Lewis y Mc Donald's no provoca necesariamente, como se pensó hace treinta años, la destrucción de las tradiciones y de las identidades comunitarias. Puede incidir incluso en un recrudecimiento de los fundamentalismos e integrismos religiosos, lingüísticos y políticos.

Así, lo que llama la atención en los cambios culturales contemporáneos —más allá de esa tendencia a la homogeneización de ciertos comportamientos y formas de consumo en distintas ciudades del mundo y de la hegemonía que parece haber logrado la ideología neoliberal— es el refuerzo de los lazos comunitarios, el resurgimiento de los movimientos étnicos, nacionalistas y regionalistas.

A medida que los estados y los capitales privados propa-

gan continuamente los valores del individualismo y del capitalismo, se multiplican en el mundo los movimientos integristas y los conflictos violentos, propiciados por antiguas contradicciones entre las identidades nacionales, étnicas o religiosas. Esta segunda cara de la moneda parece como una reacción inevitable ante las tendencias a la desigualdad.

La globalización es presentada a veces por nuestros políticos como un fenómeno aséptico, casi como ley natural. Sin embargo, tiene características y sesgos impuestos por las élites trasnacionales; provoca una polarización extrema entre sectores sociales y regiones del mundo. Las nuevas formas de inserción en el mercado capitalista mundial van a la par de una mayor desintegración social y cultural. Implican la imposición de sociedades mercadocéntricas que tienden a la exclusión de grandes grupos de población obligados a sobrevivir en situaciones precarias, en el desempleo, la ausencia de seguridad social y la negación de su identidad.

En las regiones periféricas, las nuevas formas de explotación capitalista implican una contracción de los salarios en la desesperación por competir con todas las regiones y países pobres para atraer a las maquiladoras. Redunda también en una reducción o anulación de las reglas y requisitos para atraer las inversiones. Pasan así a último plano el control ambiental o la protección de los derechos laborales. Las regiones todavía vírgenes o poco exploradas, las zonas ricas en recursos naturales o en fuentes energéticas, despiertan la codicia y los poderosos intereses de los grandes grupos capitalistas en el ámbito internacional. Actualmente, como en la época de la conquista y colonización de territorios por parte de Europa, todos los métodos (incluido, por supuesto, el militar) son válidos para establecer el dominio de las potencias y de las empresas capitalistas sobre el petróleo, el uranio y los metales, o sobre plantas, semillas y recursos genéticos que podrán representar, en un futuro próximo, ganancias extraordinarias para las industrias química y farmacéutica.

En esa medida, existe un vínculo cada vez más claro entre mundialización y exclusión sociopolítica. Mientras que las grandes innovaciones tecnológicas aseguran una reproducción

ampliada de las ganancias que llenan continuamente el mercado mundial de nuevos productos para satisfacer el hiperconsumismo de los sectores privilegiados, aumenta la precariedad entre los grupos subalternos. La imposición de la lógica mercantil sobre nuestro entorno natural, sobre el trabajo en general y sobre la mayoría de las instituciones sociales, desde la educación hasta la salud, y la privatización de la infraestructura, provocan el deterioro de la calidad de vida.

Por otro lado, es indudable que las políticas públicas se deciden en instancias cada vez más alejadas de la mayoría de la población. La privatización del sistema de pensiones o de la educación superior así como la reforma fiscal son ejemplos claros de la influencia de actores tan lejanos como los organismos internacionales en decisiones que afectan la vida cotidiana de las poblaciones. Hay, por decirlo de alguna manera, un desempoderamiento de las grandes masas, que son cada vez más ajenas a las decisiones tomadas por los gobiernos o por las compañías trasnacionales.

La hegemonía neoliberal provoca ambientes institucionales conflictivos y competitivos, en los que muchos individuos y estratos sociales completos son derrotados en la lucha por la supervivencia. Las identidades culturales se vuelven un refugio. Aumentan la capacidad de movilización política y las posibilidades de incidencia de los actores sociales en instituciones que aparentemente les son particularmente hostiles. En este sentido, la etnicidad se vuelve un recurso para la acción social, un factor de movilización de grupos que se encuentran en situaciones subordinadas en el interior de las estructuras socioeconómicas.

Participación política, étnica y clasista

La emergencia del fenómeno étnico en los procesos políticos contemporáneos tiene una multiplicidad de facetas, de manera que resulta esquemática cualquier generalización en torno al carácter reaccionario o revolucionario de las nuevas identidades, al sentido anticapitalista o no de los movimientos cul-

turales o al efecto institucional o antisistémico de los mismos. En algunas regiones del mundo, la emergencia de la etnicidad como un valor social esencial y esencialista ha facilitado la subida de sectores conservadores, a través de la utilización electoral de un discurso ultranacionalista, teñido muchas veces de racismo o xenofobia. En otros casos, ha agudizado los conflictos intercomunitarios y las guerras civiles. El factor cultural puede ser considerado indudablemente como un potenciador de las confrontaciones sociopolíticas y la violencia.

Pero la identidad étnica como recurso para la acción, como elemento identitario de los movimientos sociales, ha permitido en cambio, en otras regiones, una ampliación y profundización del concepto de ciudadanía. Se ha transformado en un factor de lucha por la participación política de sectores tradicionalmente excluidos, en una fuerza democratizadora.

La discriminación étnica o cultural provoca la marginación de ciertos sectores en las instituciones políticas así como múltiples formas de opresión o de explotación socioeconómica. Esto explica por qué los conflictos entre identidades colectivas se basan casi siempre en conflictos de intereses. Las luchas sociales reivindicativas contienen generalmente una dimensión identitaria. El individuo solo, disociado o desintegrado, no se moviliza por la transformación de sus condiciones. Muchas veces son los vínculos culturales, comunitarios, étnicos o incluso religiosos los que dan paso a las luchas y a la constitución del sujeto social. Así, en diversas partes del mundo, los movimientos populares tienen hoy en día un componente étnico. Los proyectos políticos democratizadores o revolucionarios son resultado de una superposición de demandas culturales, políticas y económicas. En efecto, la rebelión nace contra un sistema de dominación que se basa muchas veces en la explotación económica y en la opresión racial, étnica o nacional. La xenofobia y el racismo se tornan así, como lo sostiene Wallerstein (Balibar y Wallerstein, 1988), en recursos ideológicos para acrecentar la explotación de ciertos sectores étnicos subordinados. Los movimientos sociohistóricos suelen darse a través de la movilización y la organización política de actores subordinados en las distintas esferas de la vida social.

Muchos de los movimientos indígenas en América Latina, por ejemplo, luchan a la vez contra las condiciones de extrema desigualdad socioeconómica y a favor de la democratización de los estados-nación. Son también fuerzas culturales opuestas a las tendencias racistas y etnocéntricas de los sectores hegemónicos mestizos o criollos. Tras la emergencia de los movimientos indios de fines del siglo XX hay que buscar, desde luego, una lucha por el reconocimiento de la identidad, pero también por la restitución de condiciones dignas de existencia, contra un modelo de desarrollo depredador y por una participación real en la comunidad política.

Estos movimientos han dado lugar a experiencias organizativas novedosas. Las demandas de pluriculturalismo o el plurietnicismo desembocan en un asociacionismo de nuevo tipo que camina por vías distintas a las tomadas por el viejo sindicalismo o los partidos políticos. Atraen el compromiso de grupos comunitarios que luchan contra la miseria económica creciente de individuos anómicos y disociados.

Los nuevos vínculos asociativos, que pueden ser étnicos, religiosos o comunitarios, representan un esfuerzo de integración efectuado por el sujeto frente a sistemas político-administrativos cada vez más excluyentes. Intentan contrarrestar los efectos provocados por la retirada del Estado desarrollista y populista, en particular por la clara disminución de su compromiso en cuestiones sociales. A su vez, los gobiernos y las organizaciones interestatales aceptan muchas veces —a efectos de disminuir su compromiso social— poner en manos de las comunidades locales asuntos que hasta hace poco asumían algunas instituciones.

En este sentido, el fortalecimiento de las organizaciones comunitarias constituye un arma de doble filo tanto para el Estado como para la comunidad. Ésta vive al mismo tiempo un deterioro de sus condiciones reales de existencia y una mayor autonomía o capacidad de autogestión en la puesta en marcha de proyectos productivos o distributivos. De alguna manera los estados mismos, en su afán por disminuir los costos de las políticas sociales y asistenciales, han facilitado la multiplicación de instancias asociativas y organizativas en las comuni-

dades y entre las clases subalternas. Esto ha incidido en la reconstitución de vínculos solidarios basados en las culturas tradicionales.

Al igual que en otras regiones del mundo, en América Latina las demandas de los pueblos originarios adquirieron cada vez mayor legitimidad durante las dos últimas décadas del siglo XX. Los derechos étnicos empezaron a ser reconocidos en convenios y convenciones propuestas en organismos internacionales así como en las constituciones de los estados-nación. En consecuencia, desde hace aproximadamente tres décadas, esos movimientos han vivido un proceso de resignificación de su identidad. Hasta entonces, los pueblos indios se movilizaban casi siempre en el marco de las luchas campesinas por la tenencia de la tierra o por la comercialización de sus productos. En algunas regiones, las comunidades indias mostraron una presencia importante en las luchas de los asalariados agrícolas (la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos en México) o de los mineros (Confederación Obrera Boliviana). En Guatemala, fueron también un sector particularmente activo en la guerrilla (Unión Nacional Revolucionaria Guatemalteca). Sin embargo, hasta el último cuarto del siglo XX, las demandas propias de los pueblos indios —como la defensa del territorio, de la lengua y de los sistemas de elección de autoridades, y el autogobierno— encontraron poco eco en los movimientos populares o en las organizaciones políticas de izquierda.

Un conjunto de factores regionales influyó de manera significativa en la creciente legitimidad de las demandas étnicas: en particular, podemos mencionar el novedoso papel desempeñado por la Iglesia católica en muchas regiones indígenas del subcontinente y la mayor presencia de organizaciones radicales de izquierda, fundamentalmente maoístas.

Desde los años sesenta —en particular desde la conferencia episcopal de Medellín— una parte de la Iglesia católica adoptó los postulados de la teología de la liberación y propuso una renovación pastoral "auxiliada de la sociología religiosa y con la animación del Movimiento por un Mundo Mejor". En las regiones con importante presencia de población indígena,

la iglesia de los pobres empezó a difundir en las comunidades ideas sobre la dignidad, la solidaridad y los derechos humanos. Los catequistas católicos realizaron labores de evangelización a la vez que asesoraban a las organizaciones de base para que impulsaran proyectos productivos y culturales. Promovieron además el rescate de las identidades étnicas, lo que incidió en la redignificación de lo indio con la denuncia del racismo y del poder interétnico. Finalmente, los catequistas, con apoyo de sociólogos y antropólogos, decidieron rescatar las formas de organización y discusión colectiva de los problemas comunitarios para llegar al acuerdo y a la toma de decisiones basada en el consenso, de acuerdo con las costumbres de muchos pueblos indígenas. Se volvieron a organizar asambleas y trabajo solidario para la comunidad.

Por su parte, militantes de izquierda, intelectuales y estudiantes empezaron a realizar trabajo político en las regiones indias. Algunas organizaciones establecieron incluso alianzas con las misiones pastorales progresistas. Cabe señalar que los intelectuales y militantes de izquierda habían considerado casi siempre, de manera dogmática, que los pueblos indios estaban condenados a corto plazo a desaparecer: los cambios políticos revolucionarios resultarían justamente de la polarización socioeconómica y asimilación de los grupos indígenas en las grandes masas del proletariado agrícola. Hubo, por supuesto, algunas excepciones a esta perspectiva.[2] A partir de los años setenta, las luchas de la izquierda fueron confluyendo en muchos países con movimientos sociales de carácter étnico. De manera muy particular, la revolución guatemalteca se convirtió, a inicios de los ochenta, en una guerra contra el etnocidio, cuando el gobierno de Efraín Ríos Montt puso en marcha, con apoyo del ejército estadounidense, la estrategia de "tierra arrasada" en las regiones indígenas del norte y noroeste del país. En México, por otro lado, algunas organizaciones maoístas promovieron la militancia en regiones indígenas alejadas y

[2] En particular, podemos pensar en algunos escritos de Mariátegui a inicios del siglo XX, y en los textos de los llamados "etnomarxistas" —en los años setenta— que denunciaron las políticas integracionistas del indigenismo y los proyectos de homogeneización cultural.

participaron en la organización comunitaria, en luchas por las tierras, por créditos y por mejores condiciones de vida. A decir de los propios militantes que partieron en aquel entonces hacia las lejanas regiones de selva y de sierra donde se situaban los pueblos indios, ellos mismos adquirieron una experiencia política totalmente novedosa, basada en las costumbres y en las formas de organización comunitaria: las discusiones y decisiones colectivas, la formación del "acuerdo", los ritmos de la participación de base, la autogestión y la autonomía.

En las últimas décadas del siglo XX, los movimientos indios rebasaron el ámbito comunitario para exigir demandas regionales y nacionales. Lograron presionar a los estados para la transformación sustantiva de las constituciones y de las legislaciones relativas a derechos de los pueblos. Finalmente, empezaron a expresar su identidad cultural mucho más allá de las fronteras nacionales y lograron coordinarse con otros movimientos sociales en todo el mundo.

Algunas de las primeras manifestaciones de los nuevos movimientos indígenas fueron el Manifiesto de Tiwaniku, lanzado en 1973 en Bolivia, con un fuerte contenido étnico-cultural y a través del cual se fue extendiendo la influencia del katarismo,[3] y el Congreso Nacional Indígena de San Cristóbal de las Casas (México), realizado en 1974, en el cual confluyeron principalmente indígenas de Chiapas: tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales. A partir de entonces, se formaron coordinadoras, frentes, uniones y organizaciones nacionales y regio-

[3] El katarismo es un movimiento indígena amplio que reivindica la herencia del héroe indígena Tupaj Katari, que encabezó una revuelta popular en 1780-1781. Durante la dictadura militar de los años setenta, el katarismo desempeñó un papel importante en la resistencia y oposición sociopolítica al régimen. Numerosas organizaciones indígenas confluyeron, en esa década, en el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK) y en el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITK). El primero desarrolló vínculos con la izquierda y, posteriormente, establecería alianzas electorales con distintos partidos políticos (incluido el Movimiento Nacionalista Revolucionario). El MITK, en cambio, ha sido mucho más radical en su denuncia de la opresión y discriminación racial-colonial. Con creciente influencia entre las comunidades aimaras del occidente, el movimiento katarista ha logrado impulsar la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que le ha dado una base social organizativa nacional.

nales indígenas. Éstas marcaron también un hito al extender el alcance de las luchas hacia los proyectos de nación.

Destaca el papel particularmente combativo de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), que en tres ocasiones demostró su capacidad para detener la producción y circulación de mercancías en todo el país y provocó crisis políticas como la renuncia del presidente Mahuad y el congelamiento de su programa neoliberal en 1997. La Conaie ha hecho una propuesta global para el sistema político que implica cambios sustanciales en las formas de participación y de ciudadanía. Este proyecto se explicita sintéticamente en el documento previo al levantamiento indígena nacional de enero del 2000:

> Estado plurinacional, soberano, unitario, descentralizado, democrático y equitativo. Nueva democracia. Elevar la participación ciudadana y la contraloría social. Descentralización democrática. Conformar parlamentos indígenas y populares como base de un nuevo poder democrático y descentralizado con la participación de comunidades locales indígenas, campesinas y sectores sociales organizados. Defensa de los derechos humanos, económicos y sociales. Vigencia plena de los derechos culturales y colectivos de los pueblos indígenas y de las Comarcas Negras y del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y del derecho consuetudinario y a la territorialidad.

Reconocimiento constitucional de los derechos indígenas

Las propuestas legislativas que han prosperado en muchos países de América Latina, han sido aprobadas en algunas cámaras ante la presión de la comunidad internacional, los movimientos sociales y grupos de intelectuales. Algunas reformas constitucionales realizadas en los últimos 15 años abren la primera puerta hacia la construcción de nacionalismos pluriétnicos. La Constitución colombiana de 1991, por ejemplo, reconoce y protege la diversidad étnica, asume como norma constitucional la educación bilingüe, reconoce como idiomas oficiales los de los pueblos indios en sus territorios, proclama

la existencia de territorios autónomos y da un carácter jurídico y político a las autoridades tradicionales de las comunidades. En Paraguay, las reformas constitucionales de 1992 reconocen la propiedad comunal y los territorios indígenas, el derecho a la participación política y el ordenamiento jurídico según usos y costumbres de los pueblos originarios. En Bolivia, las reformas constitucionales aprobadas a lo largo de 1994 reconocen la pluriculturalidad de la nación, otorgan una personalidad jurídica a las comunidades indígenas, legalizan la elección de sus autoridades de acuerdo con sus costumbres, la propiedad colectiva de las tierras y de los recursos naturales y la educación de acuerdo con sus lenguas y sus costumbres. En varios países del subcontinente, como Ecuador (1983), Nicaragua (1986) y Chile (Ley Indígena de 1993), se ha reconocido en los últimos años, con distintos matices, el derecho consuetudinario de las minorías étnicas y se ha admitido la existencia de territorios autónomos.

En los organismos internacionales se adoptó, en 1989, el Convenio 169 de la OIT, que constituye la primera referencia jurídica indispensable para los pueblos originarios en cuestión de autonomía, territorio y derecho a la autodeterminación. Cabe señalar que, hasta esa fecha, el único instrumento internacional en la materia era el Convenio 107, también de la OIT, que impulsaba, bajo el tópico desarrollista, la integración y homogeneización cultural. El Convenio 169, que vino a reemplazar al 107, contenía una innovación significativa pues reconocía la diversidad étnica como riqueza política y cultural de los estados. No sólo abandonaba la perspectiva integracionista sino que asumía nociones con un fuerte potencial liberador en el marco de los sistemas políticos centralistas y estatalistas que habían prevalecido hasta entonces: por ejemplo, con las nociones de "pueblo" y "territorio", en lugar de "población" y "tierras", situaba la cuestión indígena en el marco de la autodeterminación, abriendo una veta política para los reclamos de autonomía.

El reconocimiento legal, nacional e internacional, de los derechos indígenas no ha significado un cambio sustancial en las políticas represivas y autoritarias dirigidas hacia los pue-

blos por los gobiernos latinoamericanos. Por ejemplo, los primeros signatarios del Convenio 169 fueron Noruega, Colombia y México. En el caso de Colombia, a pesar de la radicalidad de las reformas constitucionales aprobadas en 1991, persistió la grave situación de los derechos humanos en las regiones indígenas y la represión sistemática contra los dirigentes de las organizaciones sociales. Por otro lado, un conjunto de legislaciones y políticas de carácter liberal —como la privatización de las tierras o la expropiación de predios cercanos a los pozos petroleros y a los recursos naturales no renovables— tienden a su vez a violar los derechos y entran en contradicción con las reformas constitucionales. Resulta interesante, en ese sentido, la propuesta de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), que considera el Convenio 169 y las reformas constitucionales como una bandera de lucha. En un documento, afirma así:

> Para los indígenas colombianos, la Constitución se ha vuelto más bien un programa de lucha, en la medida en que de las ilusiones iniciales se ha pasado a ver la verdad de la vida donde los gamonales y las trasnacionales siguen marcando el paso y los sicarios siguen fernando los derechos adquiridos, comenzando por la vida.[4]

En México, la pronta firma del Convenio 169 respondió al protagonismo del gobierno salinista que pretendía presentarse ante la comunidad internacional como un paladín de las causas populares y de los pueblos oprimidos. Las reformas constitucionales en este país han sido realmente limitadas, como lo demuestra la Ley de Derechos y Cultura Indígenas aprobada en el Congreso en septiembre de 2001 después de su debate y votación en las cámaras de los estados. Los pueblos indígenas, la mayoría de las organizaciones no gubernamentales de derechos humanos e incluso una parte del gobierno foxista han denunciado el carácter de contrarreforma de esa nueva legislación que obstaculiza tanto el proceso de paz en el sureste como la defensa de los pueblos indios en el país.

[4] ONIC, "El desarrollo globalizador y los pueblos indígenas de Colombia".

La incapacidad de la clase política mexicana para aceptar la conformación de una ciudadanía incluyente y reconocer así la participación y representación política de los indígenas es el resultado de una larga historia de negación de la alteridad por parte del Estado mexicano. La Constitución mexicana aparece hoy como una de las más rezagadas en los países latinoamericanos, a pesar de que el gobierno foxista ha multiplicado sus declaraciones de buena voluntad para solucionar los conflictos interétnicos en el país.

La nueva Ley Indígena se elaboró a partir de un proyecto de ley presentado hace cinco años por la Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso (Cocopa) y enviado al Senado por el presidente Vicente Fox en diciembre de 2000. Su objetivo fundamental era reformar la Constitución mexicana en función de los primeros acuerdos de paz firmados por el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en febrero de 1996, en San Andrés Larráinzar. Sin embargo, el dictamen que presentaron las comisiones del Senado, y que fue aprobado por unanimidad en esa cámara, no sólo se distancia de la llamada Ley Cocopa, sino que la contradice en muchos de sus párrafos. En particular, cabe señalar que si bien la Ley de Derechos y Cultura Indígenas reconoce "la libre determinación de los pueblos y de las comunidades indígenas", no abre ninguna posibilidad legal para ejercer efectivamente ese derecho. Es decir, queda reducido a una declaración demagógica. En efecto, las reformas no garantizan ninguno de los preceptos contenidos en el Convenio 169 de la OIT, en particular el uso y disfrute del territorio y de los recursos naturales, el autogobierno y la jurisdicción en función de los usos y costumbres.

Además de los límites evidentes en materia legislativa, demostrados tanto bajo los gobiernos priístas como en el gobierno electo de Vicente Fox, la represión y tremenda violencia institucional desatada contra los pueblos indios en Chiapas y en amplias regiones indígenas de Guerrero y Oaxaca parecen mostrar que las luchas indias amenazan de manera directa no sólo los intereses de algunos grupos locales, como terratenientes y ganaderos, sino la seguridad misma del Estado. En efecto, el control de los recursos naturales y la explotación desme-

dida de las selvas tropicales coinciden con los poderosos intereses del capital trasnacional, que se ven necesariamente afectados por demandas como la restitución del territorio.

Conclusiones

Conscientes de los intereses que respaldan la militarización de territorios selváticos, la construcción de carreteras y explotación de las selvas, los movimientos indios han tenido que entrar, desde hace al menos una decena de años, en un proceso de negociación, de organización y de movilización supranacional. La legitimidad que han adquirido ciertas demandas de autodeterminación, reconocidas en los instrumentos internacionales, así como el proceso de mundialización de los movimientos sociales han favorecido la entrada de los pueblos indios en los escenarios políticos nacionales y en la arena política internacional. Han forzado también a una redefinición del marco legal-constitucional que rige a los estados en materia de derechos indígenas.

El poder que ejercen hoy algunas organizaciones indígenas se manifiesta claramente en la alianza de los movimientos ecologistas mundiales con los pueblos indios del Amazonas para denunciar la explotación irracional de los recursos naturales.[5] Un ejemplo terriblemente revelador de los poderosos intereses que se ven amenazados por los movimientos indígenas y ecologistas es la represión que han sufrido en México los indígenas ecologistas de la Sierra de Guerrero, sus defensoras y las ONG que les dan apoyo.

[5] Un ejemplo particularmente claro, en este sentido, es la demanda enarbolada por numerosas organizaciones no gubernamentales y por los pueblos indios de la región amazónica para que sea reconocida la deuda ecológica de las grandes compañías madereras y petroleras (se exige en concreto que las compañías petroleras restituyan dos dólares por barril para la conservación de la selva y para aliviar el peso de la deuda externa), como parte de la solución de la deuda externa, y que se elaboren auditorías socioambientales integrales en la región amazónica que consideren, obviamente, las condiciones de vida y las costumbres de los pueblos que han habitado esa región durante siglos sin afectar su equilibrio.

Hasta hace algunos años, las luchas de los pueblos indios tenían un carácter local y encontraban poco eco en los partidos políticos o en otras instituciones nacionales. Actualmente, tienen la capacidad de incidir en las decisiones de los grandes mercados globales y han obtenido victorias contra las grandes compañías petroleras, mineras o madereras.

El movimiento zapatista internacional demuestra también el rebasamiento de las fronteras nacionales por parte del movimiento indígena. El respaldo otorgado al zapatismo por parte de organizaciones que luchan contra la mundialización neoliberal ha sido sin ninguna duda una de las armas más poderosas del EZLN frente a la guerra de baja intensidad impuesta en la región por el gobierno mexicano.

En definitiva, el factor étnico ha modificado la idea de ciudadanía en América Latina. Las luchas indígenas inciden hoy en día en las constituciones de los estados, en las instituciones políticas, en los organismos interestatales e incluso en los movimientos sociales internacionales. Reconocer este fenómeno no significa caer en la idealización de los actores étnicos como los nuevos sujetos históricos de la emancipación. Simplemente, nos lleva a reconocer que el conflicto político y social, en este nuevo siglo, tiende a adquirir características cada vez más complejas. La multiplicación de los actores sociales subalternos y de las luchas —por ejemplo el surgimiento de luchas contra el sexismo, el racismo, la discriminación étnica, el deterioro ambiental, la subordinación nacional, etc.— nos demuestra que el campo de lo político tiende a ampliarse, y de manera muy particular el campo de la lucha por la equidad.

BIBLIOGRAFÍA

Balibar, Étienne e Immanuel Wallerstein, *Race, nation et classe,* París, La Découverte, 1988.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, A.C., San Cristóbal de las Casas, Chiapas, "El dictamen sobre derechos y cultura indígena aprobado en el Senado, obstáculo en el proceso de paz", boletín de prensa, 28 de abril, 2001. Confederación Sindical Única

de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), "Historia de los movimientos indígenas en Bolivia", La Paz, 1999.

Comunicado del CCRI-CG del EZLN, 29 de abril del 2001, en relación con la Ley de Derechos y Cultura Indígenas aprobada en el Congreso de la Unión

Devalle, Susana, *La diversidad prohibida. Resistencia étnica y poder de Estado,* México, El Colegio de México, 1989.

Documento previo al levantamiento indígena de enero del 2000 de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) y la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS), Quito, 2000.

González Casanova, Pablo y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina,* México, La Jornada Editores, 1996.

Hernández Pulido, J. Ricardo, "El Convenio 169 de la OIT, un nuevo enfoque de los derechos de los pueblos indígenas y tribales", *Etnia y nación en América Latina,* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Claves de América Latina), 1991.

Iturralde, Diego A., "Naciones indígenas y Estados nacionales en América Latina hacia el año 2000", *Etnia y nación en América Latina,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Claves de América Latina), 1991.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural,* México, Paidós, 1996.

Opazo Marmentini, Juan Enrique, "Ciudadanía y democracia. La mirada de las ciencias sociales", *Metapolítica,* vol. IV, núm. 15, julio-septiembre, 2000.

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), "El desarrollo globalizador y los pueblos indígenas de Colombia", Madrid, Editado por Equipo Nizkor, 1999.

Stavenhagen, Rodolfo, "La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos", *Estudios sociológicos,* vol. X, núm. 28, México, El Colegio de México, 1992.

———, "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización", *Estudios sociológicos,* núm. 34, México, El Colegio de México, 1994.

LO POLÍTICO Y LA POLÍTICA EN LA MUNDIALIZACIÓN

GUILLERMO ALMEYRA*

Es una tarea necesaria y urgente ver las transformaciones no del concepto de lo político sino de la política misma en esta fase de la mundialización triunfante caracterizada por lo que Joachim Hirsch llama la instauración del Estado de competencia o, cediendo a la capacidad cada vez mayor de los medios de comunicación para reemplazar a la Academia al acuñar conceptos, lo que popularmente se denomina *globalización*, en el mejor *Spanglish*. En efecto, incidentalmente, para mí globalización no sólo es una traducción literal del inglés *globalisation* sino que además tendría el defecto de sugerir la homogeneización de los procesos económicos y sociales a partir del modelo de los países llamados "desarrollados" (y, por lo tanto, presentados como paradigmas) en un proceso esencialmente de convergencia, mientras que mundialización haría hincapié, en cambio, en la extensión mundial del capital, pero sin que desaparezcan las características histórico-sociales de cada uno de ellos, dejando subsistir diferencias y resistencias fundamentales y hasta aumentando algunas divergencias dentro de dicho proceso. Pero esto es secundario y afecta principalmente sólo la precisión terminológica, sobre la cual puede haber muchas opiniones y hasta gustos.

Trataré, por lo tanto, de ver qué es lo político hoy y, en consecuencia, qué espacios y formas adopta la política después

*Profesor-investigador en la UAM-Xochimilco, Departamento de Relaciones Sociales.

del terremoto que hizo polvo las viejas maneras de entenderla y de practicarla y que borró del escenario las relaciones sociales que eran su base y los sujetos que lo ocupaban como protagonistas.

La mundialización dirigida por el capital financiero es, en primer lugar, un proceso en curso. Aunque no ha conseguido resultados definitivos, sí ha tenido importantes consecuencias. Ha desplazado la política y la ha sustituido con la economía, y pretende haber instaurado un régimen eterno —el "fin de la Historia", según F. Fukuyama—. Al depositar todas las decisiones y los valores en el mercado, intenta terminar con el papel atribuido por el Siglo de las Luces y por la modernización a la política como transformadora de las relaciones sociales y del mundo, y como herramienta para la liberación humana de la necesidad. Su política es, así, la política reducida a su mínima expresión o, lisa y llanamente, una no política.

El capital ha infligido importantes derrotas al trabajo. La fuerza de las protestas y luchas seculares de los trabajadores había dado forma al Estado moderno e impuesto conquistas de civilización, desde la educación general, laica y gratuita, hasta las ocho horas, la protección del trabajo infantil o femenino, las negociaciones sindicales, el voto de los analfabetos y pobres (conseguido a principios del siglo XX) o el de las mujeres (logrado en Francia a fines de la década de 1940) o la igualdad racial obtenida en los Estados Unidos hace apenas 40 años. El fortalecimiento de las clases dominantes y la pérdida de peso político de las dominadas ha permitido que el capital recupere espacios que se había visto obligado a ceder y, en cierta medida, vuelva a adaptar características propias del siglo XIX, reduciendo los espacios políticos de la gente a la que explota, oprime y domina. Estos elementos de su imperio son siempre históricos, en la medida en que, dependiendo de la resistencia de los oprimidos, la explotación sea más "abstracta" y "oculta", o más brutal, y esté unida a una fuerte opresión o dependa más de la dominación...

El régimen resultante del triunfo del capital financiero, que dirige esta mundialización —precisamente porque tiene el monopolio del poder político—, no se plantea hoy la urgencia

de discutir las formas y los espacios de lo político, como el Estado, por ejemplo, o el terreno de lo público. La preocupación que hace veinte años motivaba los estudios sobre el Estado o —como en Foucault—[1] sobre el poder difuso en las cosas y las mentes, y las estrategias, redes y mecanismos que posibilitan la aceptación de la dominación, hoy ha sido parcialmente abandonada y la discusión sobre la política, como la piel de zapa, se achica constantemente al mismo tiempo que la práctica política se degrada hasta la náusea.[2]

Esto nos lleva a distinguir dos conceptos diferentes que, en el pensamiento de la gente común —el del "sentido común", para apoyarnos en Gramsci—, se esconden bajo la misma palabra. Según el liberal-conservador diccionario de Julio Casares (Barcelona, 1982), política es "el arte de gobernar los pueblos y conservar el orden y las buenas costumbres" (sean los que éste y éstas fueren: por lo tanto, tiene como referente el Estado, en su doble papel represivo y ético-moral creador de consenso); es, también, "habilidad y astucia para lograr uno su intento", lo cual excluye la ética y reduce la acción al campo de las maniobras, no de los principios.

El problema político del poder se plantea hoy cotidianamente en la llamada "sociedad civil", y en cada acción o posición —pero sin plena conciencia de ello— que se asume precisamente en el esfuerzo cotidiano de una resistencia social multiforme por reducir el papel avasallador del Estado-aparato (o sea de la "sociedad política" de la que hablaba Gramsci).

[1] Por ejemplo, en la selección *El discurso del poder*, México, Folios, 1983.

[2] Paul Ricoeur, "Ética y política" (*Ixtus*, año V, núm. 21, p. 16; citado por César A. Velásquez Becerril en "La política y su doble", mimeografiado, 2001), afirma que "la reducción de lo político en el ámbito económico es la principal causa del desinterés de los pensadores por el ejercicio del poder". Es evidente que la economía lleva, sin embargo, a decisiones políticas y que ellas son, más que nunca, "economía concentrada", y que, como dice Altvater, la integración regional y la constitución de bloques, o el intento de crear una especie de constitucionalidad internacional en el campo de los derechos humanos, son una expresión del intento del capital por encauzar políticamente un proceso caótico, dirigido por una oligarquía mundial de grandes empresas y por los órganos de la llamada "gobernancia" (instituciones como el FMI, el Banco Mundial, la OMC y hasta grandes ONG como Greenpeace o Amnesty International, que pesan en la opinión pública mundial). Pero la voz cantante la tiene la economía.

Al mismo tiempo, ante la política en su segunda acepción hay, en cambio, un gran rechazo consciente, una actitud que la gente identifica como antipolítica cuando, en realidad, está dirigida contra la institucionalización de la política, contra la fusión y confusión de ésta con el aparato estatal y contra el abandono de los fines y de la ética para lograr ventajas en el marco del sistema.

Es necesario, por consiguiente, comenzar por reconquistar el sentido de lo político y de la política como formas de conducir y ordenar, sobre una base ética y en una sociedad dada, la producción y la reproducción de ésta.

Algunos efectos principales de la mundialización

¿Qué efectos ha producido en estos últimos cinco lustros la mundialización dirigida por el capital financiero, la cual no es sólo ni principalmente el resultado de las transformaciones tecnológicas y económicas sino, esencialmente y como ya hemos dicho, el producto de una clara estrategia del capital para reducir drásticamente las conquistas y los salarios reales de los trabajadores e infligirles una derrota histórica en el campo económico, social, político, cultural, negándoles, además, la idea misma de utopía, de otro futuro, de una alternativa sistémica?

En primer lugar —y aunque como nunca existe una dominación que podríamos seguir llamando imperial—, ya no se puede hablar sin más de un centro y una periferia, con todo y que subsista una jerarquía entre los países y regiones que deciden, y aquellos y aquellas que acatan, y, en cierto sentido, estados —con todas sus características fundamentales—, semiestados y ficciones de estados independientes. Estamos, en realidad, ante otra gran división transversal del mundo, entre los incluidos en la civilización y los excluidos de la misma. Se ha reconstruido la geografía, con el despedazamiento de muchos estados, se ha reconstruido la inserción en el mercado mundial de los diversos países, se ha reconstruido el sistema de relaciones internacionales y la dominación/hegemonía.

La economía y la sociedad funcionan hoy sobre la base de regiones y redes de regiones. Éstas son los núcleos entrelazados de poder, incluso en los países más industrializados, y ligan con ellos otras redes y regiones de países que, por pereza mental, siguen siendo vistos como unidades relativamente homogéneas llamadas países del Tercer Mundo, cuando en todos los países Primero, Segundo, Tercer y Cuarto Mundo, coexisten en conflicto permanente.[3]

Además, lo político no adopta ya la forma del Estado-nación ni, por ende, del sistema de estados nacido del Tratado de Westfalia. La relación de la política con los límites de esos estados se ha roto, al mismo tiempo que el territorio (tamaño del mismo, cantidad y densidad de la población e incluso la fuerza económica resultante de los recursos naturales) no resulta ya decisivo en el campo político nacional e internacional, pues cede la precedencia a la aplicación de la intensidad cultural y a la producción tecnológica de punta. Cambian así también las relaciones con los estados en los que tienen su matriz las gigantescas multinacionales, factor fundamental de la llamada "gobernancia", junto con los organismos al servicio del capital financiero (FMI, BM, OMC, por ejemplo). Esas multinacionales, además, no coinciden por fuerza con la política de "sus" estados en los que muchas veces ni pagan impuestos.

Las sociedades multinacionales, en efecto, se instalan ahí donde encuentran ventajas, sin consideraciones "nacionales" o "patrióticas"[4]. Se acabó, por tanto, la tradicional protección del mercado interno y de la industria nacional frente a la extranjera, porque cambian incluso los conceptos de "interno" y "externo" en la economía y la política. Los estados subsisten porque son indispensables para la realización del capital y porque aseguran la continuidad del capitalismo, pero han

[3] Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura,* vol. I, *La sociedad red*, Madrid, Alianza, 1997.

[4] BMW redujo entre 1988 y 1992 sus pagos de impuestos al fisco alemán de 545 millones de marcos a 31 millones, transfiriendo ganancias al exterior *(Spiegel,* 1993). El Citibank trasladó su sistema contable a los Países Bajos, que tienen menores aranceles postales y pueden trabajar los domingos (*Wirtschafswoche,* 1993, *cit*. en Joachim Hirsch, *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global,* México, UAM-Xochimilco, 2001, cap. II.

perdido poderes y prerrogativas fundamentales al mismo tiempo que buena parte de su consenso y de su papel mediador, indispensable para el gran capital en el trato con los organismos de los trabajadores y con la sociedad. Sin embargo, este debilitamiento no lleva a un Estado mundial, sobre el cual, empero, hablan algunos incautos, pues el mismo sólo podría existir si el capitalismo fuese una simple relación de intercambio de mercancías y no una sociedad basada en la explotación y los antagonismos clasistas,[5] o sea, si efectivamente la economía lo regulase todo, acabando definitivamente con lo político, en el sentido más amplio. Es decir, con las diferencias histórico-sociales y culturales que aún subsisten, tienen fuerza e, incluso, como hemos dicho, llevan a contratendencias respecto al curso dominante.

Los estados "de competencia"[6] tienen en la mundialización características muy diferentes de las que tenían los llamados estados de bienestar social anteriores. Su intervencionismo económico, incluso más fuerte que el de éstos en el pasado, en efecto no tiene ya una orientación redistributiva del ingreso y una preocupación social (resultante de la anterior fuerza de los trabajadores y del miedo de las clases dominantes a una alternativa anticapitalista, hoy esfumada) sino un fuerte sesgo favorable a las grandes empresas y al capital financiero, a los cuales ayuda y fomenta por todos los medios, agravando al extremo las desigualdades y las tensiones sociales.

Al mismo tiempo, las decisiones escapan en muchos casos importantes al control del Estado de cada país, pues son tomadas por organismos supranacionales que sirven los intereses del capital financiero o, directamente, por grandes empresas multinacionales, o por organizaciones internacionales de peso (Amnistía Internacional y Greenpeace, por ejemplo) que fuerzan al Estado local mediante la mencionada "gobernancia". Los gobiernos, así, no pueden decidir ya ni el valor de su moneda, ni su presupuesto (que depende de un caudal de ingre-

[5] Ernst Weber, "El Estado nacional cerrado es lo que garantiza al capitalismo la posibilidad de continuidad; mientras no ceda el lugar a un reino mundial, durará el capitalismo" (1964), *cit*. en *ibid.*

[6] *Idem*.

sos resultante de las decisiones de los grandes mercados), ni fijar su política cultural (influida, en cambio, por las televisiones multinacionales y por los mensajes y programas vía satélite) y ni siquiera tener una política militar propia (pues los armamentos, la técnica, la instrucción y las estrategias vienen del exterior).

Menos de 200 empresas controlan hoy más de 80% del mercado mundial, y esa concentración de riqueza y de poder en manos de una reducida oligarquía multinacional reduce al mínimo los marcos reales de la democracia. A este predominio de las grandes multinacionales sobre los aparatos de los estados se agrega el hecho de que los mismos aparatos estatales tienden cada vez más a estar formados por grandes empresarios y a funcionar con organización y lógica de empresas y con el criterio de costos-beneficios. Un ejemplo clarísimo de la invasión de lo público por lo privado y de lo político por la economía es el gabinete ministerial de George W. Bush que, comenzando por él mismo, está compuesto por dirigentes petroleros y trabaja para los petroleros y otros multimillonarios.[7]

Otra característica del Estado actual de competencia es el absoluto desprecio por la preservación ambiental, demostrada claramente en la decisión del mismo Bush de no respetar la firma del acuerdo de Kioto sobre las emisiones nocivas y de rebajar las normas de seguridad y de protección ambiental en el caso de las industrias hidroeléctricas, termoeléctricas o nucleares, para salvaguardar las ganancias de las grandes empresas. La introducción de riesgos graves para el equilibrio ecológico mundial y la conciencia, especialmente en los países

[7] Rhina Roux, "El Estado mexicano. Una mutación epocal", en Arturo Anguiano (coord.), *Después del 2 de julio ¿dónde quedó la transición? Una visión desde la izquierda*, México, UAM-Xochimilco, 2001. Recuerda también que a partir de Vicente Fox, empresario y ex ejecutivo de la Coca Cola, el gabinete presidencial mexicano cuenta, entre otros, con Alfonso Romo, del Grupo Pulsar; Ernesto Martens, director de los grupos Vitro, Afore Ahorro Santander, Grupo Financiero Serfín y Anchor Glass Container Co.; Javier Usabiaga, el "rey del ajo"; Raúl Muñoz Leos, presidente de Dupont de México y miembro del consejo de administración de Nylon de México y de Sears Roebuck, y Roberto Hernández, principal accionista de Banamex, que acaba de vender Citicorp, y gran beneficiario del Fobaproa-IPAB.

industrializados, de que la calidad de la vida (alimentación, seguridad ambiental, por ejemplo) se deteriora continuamente, entran así en contradicción directa con la retirada del Estado de las que aparecían ante la población, aunque mantenía su carácter de clase, como sus funciones de preservador del bien común, en interés de todas las clases y sectores (los cuales respiran o beben agua por igual). Ahora bien, como el Estado es, según Gramsci, coerción y consenso entrelazados, la reducción proporcional del consenso refuerza el carácter autoritario y represivo de aquél y reduce el campo de la política, como vía de opciones y mediación.

Al mismo tiempo, los cambios en el proceso de trabajo, que eliminan la ilusión del pleno empleo y el papel mismo del trabajo en la producción de la vida social,[8] acrecientan también la inseguridad en el futuro e instauran la sociedad del riesgo,[9] lo cual opone cada vez más la llamada "sociedad civil" a la otra parte del Estado (la "sociedad política"), en la medida en que se reduce la utilidad general y la justificación social de ésta.

La mundialización ha agravado también la situación del género femenino, al afectar gravemente o destruir las relaciones familiares tradicionales por la emigración masiva, el deterioro de los servicios estatales, la feminización de los peores trabajos y profesiones, la expulsión creciente de las mujeres del trabajo formal y el aumento de la esclavitud y de la prostitución. A eso se agrega también el aumento de los conflictos armados y de la inseguridad, que afectan particularmente a las mujeres como productoras y reproductoras.

Junto con la creciente proletarización, en condiciones de pauperización desesperadas, la mundialización saca de este modo el problema de las mujeres del estrecho y relativamente privilegiado marco del feminismo de los países industrializados y lo expande por todo el planeta con otras características resultantes de la resistencia de las comunidades y de la lucha por la misma supervivencia. De este modo, la política, arroja-

[8] Véase André Gorz, *Miseria del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

[9] Véanse Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1997, cap. V, y *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1998.

da por la puerta, vuelve así, multiplicada, en las resistencias cotidianas, en las necesidades que enfrentan cientos de millones de seres humanos, que se expresan fuera de las instituciones y en contra de las imposiciones del capital.

Así como la mundialización replantea el papel del territorio con la desterritorialización de la política resultante del desgaste del Estado-nación y con su refugio en la territorialización-localización, también agrega a la heterogeneidad y las tensiones resultantes de la coexistencia dentro de un mismo país de diversas culturas, grados de desarrollo y modos de producción, de la introducción de diferentes modos de vivir el tiempo y el espacio entre los beneficiarios de la nuevas redes de comunicaciones y los que permanecen ajenos a ellas.[10]

Por último, el individualismo y el hedonismo, que pisotean e intentan suprimir, junto con las solidaridades modernas, todas las antiguas solidaridades (de clase o tradicionales, familiares o de compadrazgo y mano muerta) y la noción misma del colectivismo, colaboran potentemente para desgastar y deshilachar el tejido social y convertir la política (lo que queda de ella) en un rito técnico en manos de una casta cerrada (denominada "clase" política por los sociólogos italianos) y, fundamentalmente, en un espectáculo, con todas las reglas del mismo[11] destinadas a impresionar los sentidos en vez de apelar a la razón; a un extremo tal que, por ejemplo, todas las manifestaciones del papa Karol Woytila —que es uno de los políticos más finos y "populistas" del mundo actual— son organizadas por el cursi director de cine y hábil escenógrafo Franco Zeffirelli. Simultáneamente, los órganos para la mediación (partidos, sindicatos, Iglesia) se integran crecientemente en el aparato estatal y pierden su influencia y función, lo cual hace más duro el conflicto entre las diferentes clases y grupos y el aparato de Estado.

[10] Zaiki Laïdi, *Un mundo sin sentido*, México, FCE, 1997.
[11] Piero Leone, *La politica spettacolo*, Roma, 1994.

El nuevo campo de lo político y de la política

La mundialización es, a la vez, una catástrofe para la civilización (por sus efectos, que ponen en cuestión la supervivencia de nuestro planeta y, por consiguiente, de la civilización misma) y una oportunidad para entrar realmente en ella. Provoca, por un lado, el surgimiento o el desarrollo de regionalismos excluyentes, de nacionalismos xenófobos, racismo, negación del Otro, fundamentalismos que no recurren al milenarismo ni añoran la perdida (y nunca existente) Edad de Oro sino que inventan un pasado atroz, de opresión y desigualdad (como los talibanes o los fundamentalistas argelinos, con su prefabricado Islam de discriminación y muerte).

Pero, por otro lado, crea nuevas identidades incluyentes (como la de los pueblos indígenas),[12] nuevas solidaridades, por encima de las clases y las fronteras, y el desarrollo de fuertes tendencias a la autogestión y la autonomía como base de la construcción de una relación estatal menos dependiente de la "sociedad política" y más basada en la participación decisiva de los anteriormente *sujetos* de la política y del Estado (es decir, súbditos) que empiezan a ser ciudadanos, con un territorio no fijado ya por los lindes estatales sino uno que comienza a ser mundial.

Junto y frente a la tecnificación de la política y a su vaciamiento para convertirla en espectáculo hay, por consiguiente, una tendencia también evidente a la socialización de la misma y al desarrollo de la democracia directa (como lo muestra la Conaie ecuatoriana) sin desdeñar combinarla con la democracia representativa, la cual deja de ser la delegación del poder decisional a un "especialista de la política" para llenarse con un nuevo contenido y ser controlada por quienes la practican.

[12] Éstos, que anteriormente incluso se oponían entre sí, con la mundialización que los afecta por igual, y desde hace dos décadas, comienzan a identificarse con la unidad que les da el concepto de "pueblos indígenas", el cual —además— no tiene sólo una base étnica, ya que, por ejemplo, la Conaie en Ecuador incorpora los negros a dichos pueblos al igual que los miembros del Consejo 500 Años de Resistencia, de Guerrero, México.

Ante el peligro planteado por la dominación ciega, sorda y totalitaria del mercado, o por el comunitarismo, destructor del individuo,[13] aparece así el desarrollo de la individualidad en la colectividad y la solidaridad; contra el individualismo solipsista aparece la posibilidad de una democracia sustentada sobre otras bases, colectivas pero no comunitaristas, ni étnicas, ni excluyentes.[14]

Si la mundialización reduce brutalmente el campo de la política, al anular prácticamente la posibilidad de poder optar por diversas utilizaciones de los recursos o por diferentes enfoques en la aplicación de las políticas públicas (todo lo cual es determinado cada vez más por el capital financiero desde el exterior y el interior de los países y no por los gobiernos de los mismos y mucho menos aún por los electores), esa despolitización y esa reducción de todo a la economía y a las influencias culturales politizan al extremo la vida cotidiana.

Si el enfrentamiento social se limitaba anteriormente, en la mayor parte de los casos, a reivindicaciones económicas y movilizaciones en el seno de una empresa o de un ramo industrial, sin poner en cuestión el sistema, y las luchas eran objeto de mediaciones exitosas, hoy los conflictos desbordan al terreno político y la lucha se hace aguda y admite cada vez menos las mediaciones.

Ante la imposibilidad de apelar al gobierno para que obligue al patrón (por otra parte, generalmente multinacional y residente en otro país) a que modifique una actitud que no es sino la expresión concreta y local de una estrategia capitalista general, ya no bastan la huelga de brazos caídos en la fábrica o un paro solidario. Las manifestaciones, la ocupación de edificios o lugares públicos, incluso la violencia, armada o no, oponen al poder oficial elementos de doble poder local que tienden a consolidarse. Tal es el caso de los indígenas chiapanecos, ecuatorianos, bolivianos o de las "pobladas" argentinas, las marchas, los cortes de carreteras, o el de la reforma agraria rampante que está haciendo el Movimiento de los Sin Tierra

[13] Consúltese Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Buenos Aires, FCE, 1998.

[14] Yves Sintomer, *La démocratie impossible?*, París, La Découverte, 1999.

en Brasil. Los programas y los objetivos declarados son políticos y, a pesar de que exigen al Estado reformas que éste no puede ni quiere echar a andar, corresponden poco a la dinámica antiestatal, autogestionaria, incluso antisistémica de los nuevos movimientos sociales, que son profundamente políticos.

El debilitamiento del Estado frente a las multinacionales y el capital financiero mundial, que impone sus planes de ajuste, abre grietas para la autoorganización de la sociedad en respuesta a las necesidades que el aparato estatal deja de satisfacer.[15] En todos los países aparece la reivindicación de autonomía. La división de la economía y la vida política en macrorregiones refuerza también, por otra parte, la territorialización de la misma por zonas enteras donde la dominación —parte fundamental del Estado— está en cuestión.[16]

La vieja intelectualidad y la vieja *intelligentsia,* que pierden su papel de intermediarias entre las diversas clases y los diferentes sectores sociales al integrarse en el aparato estatal o incorporarse a la política-espectáculo, dejan paso a nuevas *intelligentsias* de base, no integradas en el sistema, no funcionales para la conservación del mismo y la dominación, sino surgidas de los movimientos sociales, que tratan de construir poder frente al poder de los dominantes.[17] Esas nuevas élites potencian el contenido político de cada acción cotidiana.

Por su parte, el tipo de nacionalismo que hasta hace pocas décadas fomentaba y utilizaba el Estado para amalgamar a los diferentes, crear la idea de unidad nacional, afirmar la dominación y someter a la sociedad a la política de las clases dominantes y reducir los conflictos entre éstas, está actualmente en crisis debido a los cambios sufridos por el Estado-nación. Por un lado, se desarrollan los nacionalismos y regionalismos fragmentadores de la unidad política estatal, racistas y excluyentes, como la Liga

[15] Guillermo Almeyra, "Las dos modernidades", *La sociedad frente al mercado,* La Jornada/UAM-Xochimilco, México, 1999.

[16] Adolfo Gilly, "Globalización, violencia, revoluciones. Siete tesis", ponencia para el taller The Future of Revolution in the Context of Globalization en la UC-Santa Barbara, 25-27 de enero, 2001.

[17] Guillermo Almeyra, "El Estado de competencia, la lucha por otra mundialización y los actores de la resistencia", ponencia para el seminario internacional Moviendo Montañas, Acapulco, Guerrero, marzo del 2001.

Lombarda italiana. Por el otro, en movimientos sociales como la Conaie, el MST, el EZLN u otros similares, el nacionalismo con fuerte contenido social y reivindicativo, contrario a los efectos de la mundialización dirigida por el capital financiero, tiene como base una gran reivindicación insatisfecha de justicia, un fuerte sentimiento ético.

Por consiguiente, tal como los movimientos sociales mismos, nuevos y viejos, ese nacionalismo, contrariamente al anterior, nacido en el siglo XVIII junto con la idea de ciudadanía y de Estado-nación, hoy en crisis, recupera la política y es antisistémico en los hechos aunque no lo sea programáticamente, porque el capital financiero intenta eliminar las bases de la solidaridad, de lo comunitario y colectivo, del mismo modo que —fomentando el hedonismo— ignora la ética.[18]

Los movimientos sociales tienen objetivos propios que muchas veces no tienen puntos programáticos de coincidencia. Pero aunque no estén contra la explotación capitalista, sí dan un duro golpe a la dominación del capital, esencial para que el Estado capitalista tenga una base sólida.

Ahora bien, en el campo de la cultura —junto con la economía el otro pilar de la mundialización— se libra una batalla política por excelencia. Esta disputa por la hegemonía se ve facilitada por la despreocupación del capital financiero por justificar su poder indiscutido hasta ahora y por el hecho mismo de que el llamado fin de las ideologías —que había dado un duro golpe a la política que caracterizó al Estado de bienestar social o fordista— pone demasiado al desnudo el carácter mísero de la ideología neoliberal.

Lo que une a movimientos sociales diferentes —desocupados y sindicalistas que luchan por preservar el trabajo, feministas y militantes de los movimientos defensores de la diversidad sexual, ecologistas e indígenas, etc.— es un factor político por excelencia: la lucha por la justicia y la igualdad, que da un objetivo, una utopía, una esperanza, y que se basa en la protesta contra los agravios (al nivel y la calidad de la vida, a la identidad y la historia cultural) que cometen diariamente el capital

[18] Guillermo Almeyra, "Italia, el sentido común y sus constructores", *La Jornada*, 27 de mayo, 2001.

financiero y sus representantes locales o internacionales. Luchas que teóricamente, por sus enfoques programáticos, deberían ser compatibles con el sistema, precisamente por eso no lo son y se llenan de contenido político antisistémico. Contra quienes intentan concentrar el poder y la riqueza, anular la democracia, destruir las solidaridades, tales movimientos oponen un contrapoder, una contracultura, una democracia comunitaria de base, incluyente y multiclasista, y la solidaridad internacional no sólo de los explotados sino también de los oprimidos.

El derrumbe del mal llamado "socialismo real" (o sea, de la dictadura de la casta burocrática que tenía valores capitalistas) resultó positivo porque liberó fuerzas anticapitalistas que creían en un seudomodelo y liberó también el pensamiento social de las ataduras dogmáticas. Como resultado, surge una nueva conciencia de los procesos culturales, los mecanismos de imposición de la dominación y la construcción del poder en la vida cotidiana, mientras se derrumba la estadolatría, ya denunciada por Gramsci hace setenta años.[19]

Eso debilitó sin duda a la política como participación en las instituciones e intento de conquistar y retener el aparato estatal, pero fortaleció en cambio la política como actividad de masas —y no de los "especialistas"— y liberó a la resistencia al capital del temor al estigma de "agente de Moscú" y del pragmatismo de los partidos comunistas.

La necesidad de la ética recupera así su lugar mientras la mundialización obliga a pensar no sólo local sino también globalmente, rompiendo con la visión estrecha del provincialismo nacionalista. De este modo la política, echada por la puerta, vuelve con renovado vigor por la ventana y se infiltra por todos los recovecos del edificio social.

Al mismo tiempo, aparece una urgente necesidad de romper con todos los juicios previos, o pre-juicios, y de analizar sin ellos la realidad de la mundialización. O sea, surge una necesidad de teoría para volver a dar a la política el predominio sobre la economía y construir la democracia que la

[19] Antonio Gramsci, *Quaderni dei carcere,* Roma, Riuniti, 1984.

mundialización permite pero que la dirección de la misma por el capital financiero, en cambio, niega.

No se trata, pues, de ver la mundialización sólo como una catástrofe de la civilización sino, por el contrario, de responder a los desafíos y a las oportunidades que ella ofrece para disputar la dirección de ese proceso aún en transición al capital financiero y conquistarla, conquistando la hegemonía cultural y política para los pueblos, abriendo nuevos espacios a la civilización y creando una nueva relación entre la sociedad y la naturaleza y una economía que se base en las necesidades humanas y no en el lucro.

BIBLIOGRAFÍA

Almeyra, Guillermo, "El Estado de competencia, la lucha por otra mundialización y los actores de la resistencia", ponencia para el seminario internacional Moviendo Montañas, realizado en Guerrero, marzo del 2001.

Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1997.

——, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1998.

Castells, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza, 1997.

Foucault, Michel, *El discurso del poder*, México, Folios, 1983.

Gilly, Adolfo, "Globalización, violencia, revoluciones, Siete tesis", ponencia para el taller UC Santa Barbara, *The Future of Revolution in the Context of Globalization*, 25-27 de enero del 2001.

Gorz, André, *Miseria del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, Roma, Riuniti, 1984.

Hirsch, Joachim, *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, México, UAM-X, 2001.

Laïdi, Zaiki, *Un mundo sin sentido*, México, FCE, 1997.

Leone, Piero, *La politica spettacolo*, Roma, 1994.

Sartori, Giovanni, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, FCE, 1984.

Sintomer, Yves, *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, París, La Découverte, 1999.

Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Buenos Aires, FCE, 1998.

Vallespín, Fernando, *El futuro de la política*, Madrid, Taurus, 2000.